Der dynamische Zug in der Metaphysik des hl. Thomas von Aquin

---

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
genehmigt
von der philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn

Von
Nikolaus Appel
aus Niederleuken

Promoviert am 25. Juli 1930

TRIER 1930

Druck der Paulinus-Druckerei GmbH. Trier

Berichterstatter:
Geheimrat Professor Dr. Dyroff.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Mit Genehmigung der Fakultät kommt hier nur ein Teil der eingereichten Dissertation zum Abdruck. Die Inhaltsangabe für das Ganze steht am Schlusse der Arbeit (S. 41 f.)

Der dynamische Zug in der Metaphysik des hl. Thomas von Aquin.

Einleitung: Einführung in das Problem.

I. Kapitel: Der dynamische Gehalt der thomistischen allgemeinen Seinslehre.

§ 1. Akt und Potenz als notwendige metaphysische Seinsfaktoren.

§ 2. Die Dynamik des kategorialen Seins:

1. Die dynamischen Elemente der Zentralkategorie der Substanz.
2. Die Dynamik des akzidentellen Seins.

§ 3. Die Axiomatik des dynamischen Seins:

1. Das Kausalitätsprinzip und sein Geltungsbereich.
2. Ursache und Wirkung im gegenseitigen Verhältnis.
3. Die Ursachengenera und ihre Aufgabe.

II. Kapitel: Der dynamische Gehalt der metaphysischen Naturphilosophie.

§ 1. Die Quantität und die Bewegung als Kräftebasis.

§ 2. Materie und Form als konstitutive Momente der Naturdinge.

III. Kapitel: Kräfteauffassung in der metaphysischen Psychologie.

§ 1. Vitale Kräfte bei den Lebensorganismen; Pflanze und Tier.

§ 2. Die Seele als Aktus primus des Leibes.

§ 3. Die noetischen Seelenkräfte.

§ 4. Die emotionalen Seelenkräfte.

Schluß: Der gemäßigte Dynamismus des hl. Thomas von Aquin im Vergleich mit dem Dynamismus von Leibniz, Herbart und Lotze.

Literatur.

Alanus ab Insulis: Opera Omnia Migne P. L. 210.

Albertus Magnus: Opera Omnia Parisiis, 1874.

André, H.: Der Wesensunterschied von Pflanze, Tier und Menschen, Halberstadt 1925.

Aristoteles: Opera Omnia, Berolini 1834/39.

Baudin: L'acte et puissance dans Aristote. Revue thomiste, 1899/1900

Baur, L.: Substanzbegriff und Aktualitätsphilosophie. Philos. Jahrb. Bd. 17, 1904.

— Metaphysik, München 1922.

Bothella, P.: L'accord de la philosophie de St. Thomas et de la science moderne au sujet de la composition des corps, Paris 1878.

Cajetanus Thomas de Vio: Commentarius in summam theologicam divi Thomae Aquinatis.

Dyroff, A.: Der Existentialbegriff, Freiburg 1902.

Dyroff u. Hagemann: Psychologie, Freiburg 1921.

Eisler, R.: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Berlin 1922 u. 1927.

Esser, Th.: Ursache und Verursachung, Jahrb. für Philos. und spekulative Theologie, XIII, 1899.

Ettlinger, M.: Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart, München 1924.

Farges, A.: Theorie fondamentale de l'acte et de la puissance du moteur et du mobile, Paris 1909.

Feldmann, J.: Thomas von Aquin in der Philosophie der Gegenwart, Paderborn 1924.

Gardail: L'acte dans le dictionnaire de théologie catholique, tom V. p. 29—50.

Garrigou-Lagrange: Dieu, son existence et sa nature, Paris 1922.

Geyer, B.: Die patristische und scholastische Philosophie, Berlin 1928: im Grundriß der Geschichte der Philosophie von Überweg.

Geyser, J.: Allgemeine Philosophie des Seins, Münster 1915.

Gilson, E.: Le Thomisme, Intruduction au système de S. Thomas d'Aquin, Paris 1923.

Gonzalez, F. J.: Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin übersetzt von C. J. Noll, Regensburg 1885.

Gredt, J.: Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae, Freiburg 1926.

Hagemann-Endres, J. A.: Metaphysik, Freiburg 1914.

Heine, G.: Die Energetik nach ihrer geschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1898.

Hertling, G. v.: Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles, Bonn 1871.

Hugon, E.: Les vingt-quatre thèses thomistes, Paris 1923.

Jourdain, C H.: La philosophie de St. Thomas d'Aquin, Paris 1858.

Kaufmann, N.: Der Akt ist früher als die Potenz, Jahrb. f. Philos. und spekulative Theologie, Jhrg. I Nr. 4

Kleutgen, J.: Die Philosophie der Vorzeit, 2 Bde. Innsbruck 1878.

Klimke, Fr.: Der Monismus. Freiburg 1911.

Lang, A.: Geschichte des Kausalproblems, Köln 1904.

Lehmen: Lehrb. d. Philosophie, Freiburg 1924/26.

Mattiussi, G.: De principiis entis utrum legitime entis nomen ducentur, Xenia Thomistica, Roma 1925.

Mercier, D.: Ontologie, Louvain 1920.

Plassmann, S.: Schule des hl. Thomas v. Aquin, Soest 1857—1862.

Regnon, S. J., de Th.: Metaphysique des causes d'après Thomas et Albert le Grand, Paris 1906.

Richard, F.: La causalité instrumentale, physique, morale, intentionale. Revue neoscolastique, XV. Louvain, 1909.

Schulemann, G.: Das Kausalprinzip in der Philosophie des hl. Thomas von Aquino, Münster 1915.

Schütz, L.: Thomaslexikon, Paderborn 1895.

Sertillanges, A.: St. Thomas d'Aquin, Paris 1912.

Sigwart: Logik I., Tübingen 1911.

Steinbüchel, Th.: Der Zweckgedanke in der Philosophie des hl. Thomas v. Aquin, Münster 1912. B. z. G. der Ph. d. M. XI, 1.

Stoeckl, A.: Lehrbuch der Philosophie, Mainz 1881.

— Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Mainz 1865.

Szabó, S.: Xenia Thomistica, I—III, Romae 1925.

S. Thomas Aquinas: Opera Omnia iussu Leonis, XIII edita, I—XIII. Romae 1882—1926.

— Questiones disputatae liber de ente et essentia, 4. Bd. Luxemburg 1885—1886.

S. Thomas Aquinas: Opuscula selecta ed. Ratisbonae, 1878/79.

Trendelenburg: Logische Untersuchungen, Berlin 1870.

Überweg: Grundriß der Geschichte der Philosophie, II. Mittelalter, bearbeitet von B. Geyer, Berlin 1928.

Werner, K.: Der hl. Thomas v. Aquin, 3 Bde., Regensburg 1899.

Willmann, O.: Geschichte des Idealismus, 3 Bde., Braunschweig 1897.

Wulf, M. de: Histoire de la philosophie medièvale, Louvain-Paris 1924/25.

Zeller, E.: Philosophie der Griechen, Leipzig 1879/80.

Zeller, E.-Lortzing: Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie, Leipzig 1908.

Einführung in das Problem.

Die Behandlung des Themas erfordert zunächst ein tieferes Eingehen auf die Begriffe „Statisch" und „Dynamisch", „Mechanismus" und „Dynamismus".

Der Etymologie und dem allgemeinen Sprachgebrauch nach bedeutet Statik (von στάσις) die Lehre vom Gleichgewicht der Kräfte; als solche ist sie ein Teil der Mechanik. Wir sprechen also von Statik, wenn wir Kräfte haben, die im Gleichgewicht sind. Alles Gleichgewicht hebt die Bewegung auf und führt die Ruhe herbei.

Im Gegensatz dazu ist Dynamik und dynamisch, wie es das griechische δύναμις nahelegt, die Lehre von den Kräften. In seiner Weiterbildung und Anwendung auf die Philosophie hat Dynamik nach R. Eisler den Sinn von „der Lehre von der Kraft, den Bewegungskräften und ihren Gesetzen[1]". Während also „statisch" die im Gleichgewicht befindlichen Kräfte bezeichnet, soll „dynamisch" hervorheben, daß die Kräfte in Wirksamkeit sind.

Der Mechanismus[2] ist zunächst ein nach den Gesetzen der Mechanik, mechanisch oder nach Art einer Maschine sich verhaltende Verbindung; ein streng kausal bedingter äußerlicher Zusammenhang. Als mechanische Weltanschauung ist der Mechanismus die Zurückführung alles Geschehens oder doch des physischen Geschehens auf Bewegungen und bewegende Kräfte oder wenigstens auf bloß physikalisch-chemische Vorgänge und Gesetzlichkeiten. Innerhalb des Mechanismus im weiteren Sinne finden Platz die dynamische, energetische und mechanistische Auffassung im engeren Sinne, welche alles Naturgeschehen auf Mechanik, auf Bewegung, auf Stoß, auf Druck, auf das Spiel der Atome reduziert. Die mechanistische Naturauffassung beruht auf dem Streben nach einheitlicher, streng kausaler, quantitativer Erklärung der Phänomene; dazu kommt noch bei dem Mechanismus im engeren Sinne das Bedürfnis der Anschaulichkeit, welche in der Konstruktion

---

[1] R. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Berlin 1927. S. 297 f. Diese Ansicht gründet sich auf Lagrange, La science des forces accélératrices ou retardataires et des mouvements, qu'elles doivent produire. Méc. Anal. Vorrede S. 236.

[2] R. Eisler a. a. O. Berlin 1922. S. 390.

mechanischer „Modelle“ für alle Arten des physikalischen Geschehens zum Ausdruck gelangt[3].

Die Dynamik ist die Lehre von den bewegenden Kräften und von den Gesetzen der durch die Kräfte hervorgerufenen Bewegungen. Der Dynamismus oder die dynamische Welt- oder Naturauffassung ist die Zurückführung alles Seins auf Kräfte, alles Geschehens auf das Wechselspiel von Kräften, wobei diese letzteren zuweilen als etwas Psychisches, als etwas der Willenskraft Analoges gedacht werden; jedenfalls läßt sich annehmen, daß dem, was wir durch äußere Erfahrung und denkende Verarbeitung desselben als reale Kräfte bestimmen, etwas unserem seelischen Innensein Analoges entspricht. In diesem Sinne lehren dynamisch Leibniz, Herder, Schelling u. a.[4] Descartes geht davon aus, daß alle Merkmale an den Körpern zufällig sind oder doch wenigstens nicht notwendig gedacht werden müssen mit Ausnahme der Ausdehnung, und er definiert daher die Materie als res extensa, als die ausgedehnte Substanz mit den Bestimmungen der Teilbarkeit, Gestaltbarkeit und Beweglichkeit. Aus diesen müssen alle weiteren Eigenschaften der Materie abgeleitet werden und mithin lassen sich alle Vorgänge in der Natur auf Bewegungen materieller Teilchen zurückführen. Die Bewegung ist aber nicht etwas der Natur der Materie Eigenes, sondern ein bestimmtes Bewegungsquantum ist der Materie gewissermaßen von außen hinzugegeben. Daraus ergibt sich die absolute Passivität der Materie, sowie die Notwendigkeit, sämtliche materiellen Erscheinungen durch Druck und Stoß zu erklären[5]. Die Seele ist eine vom Körper völlig verschiedene Substanz. Nicht nur den Pflanzen spricht Descartes ein eigenes Lebensprinzip ab, sondern er leugnet auch die Tierseele. Aus Druck und Stoß sollen sich die Lebensäußerungen verstehen lassen[6].

Während so Descartes alles, was ein inneres Kraftfeld ausmacht, leugnet, stellt Leibniz in seiner Naturauffassung den dynamischen Körperbegriff auf. Die Sinnendinge und allgemein alle zusammengesetzten Wesen, die er substantiata nennen möchte, sind vergänglich und es kommt ihnen mehr das Wer-

[3] R. Eisler a. a. O. Berlin 1922. S. 390.
[4] R. Eisler a. a. O. Berlin 1922. S. 150
[5] Klimke Fr, Der Monismus. Freiburg 1911. S. 73.
[6] Willmann O., Geschichte des Idealismus. Braunschweig 1897. 3. Bd. S. 237.

den als das Sein zu. Die einfachen und letzten Substanzen nennt er Monaden; diese sind nach der Auffassung von Leibniz punktuelle Wesen, die als Kraftquellen gedacht werden. Bei Leibniz kommt endlich auch mit dem Begriff der Potenz der der Materie zu Fall. So ist die Quelle des Mechanismus bei Leibniz eine primitive Kraft, aber die Bewegungsgesetze, nach denen daraus die Antriebe oder abgeleiteten Kräfte entspringen, erfließen aus dem Begriffe des Guten und des Übels oder aus dem des Angemessensten[7].

Dynamismus und Mechanismus stellen, wenn auch nicht immer klar, die Frage nach der letzten Zusammensetzung des Naturkörpers. Der Atomismus denkt sich den Naturkörper aus Atomen als letzten Bestandteilen zusammengesetzt. Der Begriff des Atoms ist nun freilich ein mannigfaltiger. Als Atome werden sie bezeichnet, weil sie als nicht mehr weiter teilbar betrachtet werden. Dieses Nichtweiterteilbarsein kann nun so gemeint sein, daß wir keine physischen Mittel und Kräfte haben, um das Atom noch weiter zu teilen. Dann ist das Atom ein kleinstes, aber immer noch ausgedehntes Körperchen von irgendwelcher stereometrischen Gestalt. Aber dann bleibt das Atom, weil ausgedehnt, wenigstens ideell weiter teilbar, und bei Verfeinerung der physischen Teilungsmittel auch physisch teilbar. Besagt jedoch der Begriff der Unteilbarkeit der Atome, daß sie im absoluten Sinne unteilbar seien, so ist die Konsequenz, daß sie nicht mehr ausgedehnte Körperchen sein können, sondern unkörperliche, massenlose, dynamische oder gar spirituelle Einheiten[8].

Die Atomenlehre erhielt ihre klare Ausbildung in der griechischen Philosophie im Kreise der Atomistiker: Leukipp und Demokrit, Empedokles und Anaxagoras. Den Vertretern der Atomistik ist die Atomenlehre nicht etwa nur eine physikalische Theorie, sondern vor allem philosophische Welterklärung. Nach ihrer Lehre ist der Stoff nicht als kontinuierlich ausgedehnte Substanz aufzufassen, sondern er zerfällt in eine unendliche Zahl diskreter Teilchen. Die Atome, die als letzte Elemente der Körper gelten sollen, werden als kontinuierlich ausgedehnte Körpereinheiten angesehen. Die Atome sind von gleicher Qualität; ihre Verschiedenheit beschränkt sich auf ihre quantitativen Verhältnisse, auf Gestalt, Größe, Schwere, Ordnung und Lage. Der Aufbau der Atome

[7] Willmann, Geschichte des Idealismus. Braunschweig 1897. Bd. 3, S. 257 ff.

[8] L. Baur, Metaphysik. München 1922. S. 220.

erfolgt diesen Voraussetzungen entsprechend durch äußere Gesetzmäßigkeiten von Druck und Schwere, durch Mischung und Entmischung und durch lokale Verschiebungen im leeren Raum.

Diese Auffassung schließt zugleich die Behauptung in sich, daß alles Werden nur ein Verändertwerden sei. Einen nicht unwesentlichen Unterschied von dieser rein quantitativen Atomistik bildete die qualitative des Empedokles und Anaxagoras, die an der Realität der Sinnesqualitäten festhielten und daher die letzten Körpereinheiten qualitativ von einander unterschieden dachten und ihre Verbindung ebenfalls von ihren Qualitätsunterschieden beherrscht sein ließen.

Epikur griff wieder auf die ältere Atomistik zurück und modifizierte sie in einigen Punkten. Die Masse der Atome und die Leere, in der sie sich bewegten, sind konstante Größen, dem Raum und der Zeit nach unbegrenzt. Den diskontinuierlichen Charakter der Materie und die Realität des Leeren erschließt Epikur aus der Tatsache der Bewegung, die eine Leere notwendig zu erfordern scheint, aus den Gewichtsunterschieden der Körper, aus ihrer scheinbaren Durchdringung und endlich aus ihrer Teilbarkeit oder Zerbrechbarkeit. Die Atome selbst werden von Epikur vorgestellt als die kleinsten nicht mehr teilbaren, aber ausgedehnten Körper und als die unveränderlichen Elemente oder Bausteine des Veränderlichen. Epikur wich aber darin von Demokrit ab, daß er zwar den Atomen nur die unveränderlichen Eigenschaften der Größe, Schwere und Gestalt zuwies, dagegen die Realität der Qualitäten zusammengesetzter Körper anerkannte[9].

Im Gegensatz dazu nahm Heraklit das Feuer als Urstoff an. Auf einen Urstoff geht er mit den übrigen ionischen Naturphilosophen in seiner Weltenstehungstheorie zurück. Nach Ansicht Heraklits hat sich aus diesem Urstoff aus immanenter Gesetzlichkeit das All entwickelt durch Verdünnung, Verdichtung und Zusammenziehung[10]. Weiterhin ist Heraklit der Meinung, daß das All im Grunde ein Wesen bilde, den Logos, der aber nicht als bewußte Intelligenz zu denken ist, sondern, der sich durch einen steten Wechselprozeß der Materialisierung und Wiedervergeistigung in die ganze Welt entwickelt. Die Natur des Urwesens, des Feuers, ist das stete Werden, der unbeständige Fluß aus dem einen in das andere[11].

[9] L. Baur, Metaphysik. München 1922. S. 221 f.
[10] L. Baur a. a. O. S. 210.
[11] Fr. Klimke, Der Monismus. S. 264, 268.

Heraklit hat auch den Begriff des ursachlosen Werdens formuliert und zur Grundlage seines Systems gemacht[12].

An Platos System ist es wertvoll, daß er die Ideen, die Vernunft, den denkenden Demiurgen zum Leiter des Entstehungsprozesses macht. Ferner hat er den teleologischen Charakter des Weltganzen besonders betont[13].

Den Gesichtspunkt der Teleologie nahmen auch die Stoiker in ihre Kosmogonie herein. Mit Heraklit vertreten sie einen Urstoff und zwar feurigen Dunst. Mit diesem einmal vorhandenen Urstoffe baute nach der Stoa die vernünftige Gottheit, die als Seele und Geist der Welt immanent ist, die Welt auf[14]. Bei der Materie vertraten sie einen Dynamismus eigener Art. Die Verhältnisse von Kraft und Materie faßten sie in so grobsinniger Weise auf, daß sie in einem monistischen Materialismus stecken blieben. Die Verschiedenheit von Kraft und Ding erscheint bei ihnen unter der Form zweier Prinzipien, eines tätigen und eines leidenden. Wie das Ding ohne die Kraft nicht tätig ist, so ist das Leidende die qualitätslose, passive Substanz. Die Kraft hingegen ist das gestaltende Prinzip. Weil aber die Kraft nicht vom Ding reell verschieden ist, sondern im Ding das Prinzip der Tätigkeit ist, so dachten sich die Stoiker Tätigsein ebenfalls als eine feine materielle Substanz, die in der Materie selbst, dem Leiden, enthalten ist. Das Tätigsein gibt dem Leiden Bewegung und Form. Die Stoiker schreiben die Bewegung dem gestaltenden Prinzip in der Materie zu[15]. Epiktet, einer der hervorragendsten Vertreter der Stoa, der besonders in der Seelenlehre Bedeutung erlangt hat, vertrat die Ansicht, daß von der göttlichen Weltseele die einzelnen Seelen herkämen und Ablösungen und Teile dieser Weltseele seien[16].

Schon Aristoteles war der Auffassung, daß weder der Mechanismus noch der Dynamismus den Naturtatsachen gerecht werde, daß beide den Aufbau der Naturkörper aus letzten gegebenen Einheiten nicht erklären können. Diese Theorien berücksichtigen wohl das Baumaterial, aber nicht das Formale in diesem Aufbau. Beides suchte Aristoteles in seiner Theorie des Hylemorphismus zu verbinden. Er sucht in der Materie das Prinzip der räumlichen Ausdehnung, der Passi-

[12] Fr. Klimke a. a. O. S. 581.
[13] L. Baur a. a. O. S. 210.
[14] L. Baur a. a. O. S. 210.
[15] Fr. Klimke a. a. O. S. 91.
[16] Epikt. Diss. I. 14, 6.

vität und Rezeptivität der Körper, in der Form das Prinzip der Aktivität, der gesetzmäßigen Wirksamkeit, in der Beraubung das treibende Element des Naturgeschehens.

Bedeutete Aristoteles für die Philosophie des Altertums den Gipfelpunkt und die letzte Zusammenfassung aller Spekulation über Statik und Dynamik, so führte Thomas von Aquin in Anlehnung an ihn und auf ihn aufbauend, das Problem zu einer allseitigen Lösung. Er hat die Frage in ihrer Totalität erfaßt. Wir finden bei ihm die Dynamik einmal in der allgemeinen Seinslehre, in der Lehre von Akt und Potenz, von dem kategorialen Sein, wie auch in der dynamischen Axiomatik des allgemeinen Seins, sodann in der metaphysischen Naturphilosophie, in Anwendung auf die Qualität und die Bewegung und besonders bei Materie und Form. In logischer Fortführung und Spezialisierung treffen wir dynamische Züge in seiner metaphysischen Psychologie, in der Lehre von den vitalen Kräften, von der Seele als actus primus, von den noetischen und emotionalen Seelenkräften.

Da die oben angedeuteten dynamischen Elemente in der ganzen metaphysischen Welt des Aquinaten eingebettet sind, so müssen wir zuweilen zum Zwecke unserer Untersuchung die ganzen metaphysischen Probleme aufrollen.

I. Kapitel.

Der dynamische Gehalt der thomistischen allgemeinen Seinslehre.

§ 1.

Akt und Potenz als notwendige metaphysische Seinsfaktoren.

Actus wird zunächst als gleichbedeutend mit actio genommen, so daß es eine Tätigkeit, ein Wirken, und zwar ein solches, das Veränderungen hervorbringt, ausdrückt[1]. Dieses Wirken setzt aber ein Prinzip voraus, das wir potentia, Vermögen, nennen. Wir unterscheiden das Vermögen zu wirken, potentia activa, und das Vermögen zu leiden, potentia passiva; jenes ist in dem Tätigen der Grund, weshalb es auf anderes verändernd wirken kann. Dieses ist in dem Leidenden der Grund, weshalb es die Einwirkung empfangen und verändert werden kann. Wie also der actus eine potentia voraussetzt, so muß auch der potentia activa eine potentia passiva entsprechen[2]. Jedoch nicht bloß die Tätigkeit, die verändert (die eigentliche actio), sondern auch jene, welche, ohne auf ein anderes einzuwirken, das Subjekt, indem es ist, vervollkommnet: die bloße operatio, z. B. das Erleuchten eines anderen

[1] Ostendit, quid sit esse in actu, et dicit hoc nomen actus, quod ponitur ad significandum endelechiam et perfectionem sive formam et alia huiusmodi, sicut sunt quaecumque operationes, veniunt maxime ex motibus, quantum ad originem vocabuli. Cum enim nomina sint signa intelligibilium conceptionum illis primis imponimus nomina, quae primo intelligimus, licet sint posteriora secundum ordinem naturae. Inter alios autem actus, maxime est nobis notus et apparens motus, qui sensibiliter a nobis videtur. Et ideo ei primo impositum fuit actus, et a motu ad alia derivatum est. S. Thomas in Metaphys. commentaria lib. IX, lect. 3. cf. IX. lect. 5. licet nam nomen actus a motu originem sumpserit, ut supra dictum est, non tamen solus motus dicitur actus.

[2] Potentia activa est principum agendi in aliud, potentia vero passiva est principium patiendi ab alio. S. theol. I. qu. 25 a 1 c.; omnis actio vel est potentiae activae vel passivae; obiectum autem comparatur ad actum potentiae passivae sicut principium et causa movens, color enim, inquantum movet visum, est principium visionis; ad actum autem potentiae activae comparatur obiectum ut terminus et finis. Sicut augmentativae virtutis obiectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti. S. theol. I. qu. 77, a. 3 c. cf. potentia autem passiva comparatur ad suum obiectum e converso ut ens in potentia ad ens in actu. S. theol. I. qu. 79. a. 7 c., cf. I. qu. 20, I. qu. 7 u. 25

Körpers durch den leuchtenden Körper, das Erkennen und Schauen des Geistes wird actio genannt[3]. Auch wo Veränderungen stattfinden, wird ebensowohl die Wirkung, welche das leidende Vermögen aufnimmt, in bezug auf dieses wie das Wirken in bezug auf das tätige Vermögen als actus bezeichnet. Man sieht also, daß ihm der Begriff der vollendeten Wirklichkeit oder vielmehr Verwirklichung zugrundeliegt, weshalb auch Aristoteles sagt, daß wir die ἐνέργεια auf die ἐντελέχεια beziehen müssen. Hieraus erklärt es sich auch, weshalb die Formen und Fähigkeiten (habitus), die Kunst z. B. und die Wissenschaft actus, jedoch zum Unterschiede von der Wirksamkeit, wozu sie befähigen actus primi heißen[4]. In Beziehung auf das Vermögen, das sie vervollkommnen, sind sie actus, in Beziehung auf die Tätigkeit, zu der sie ausrüsten (dem actus secundus), potentiae. Aber nicht bloß die akzidentelle Form, sondern auch die substantielle Form des Körpers ist ein actus, dem der Stoff als die potentia passiva entspricht. Denn der Stoff ist im Körper das Bestimmbare, welches, um da sein zu können, der Bestimmung bedarf: es ist aber die Form, die ihn bestimmt und insofern verwirklicht. So kommen wir dazu, in allen Dingen, die sein und nicht sein können, das Dasein als actus, die Wesenheit als potentia zu betrachten. Diese Wesenheit kann nur durch ein ens actu in die Wirklichkeit, das Dasein, übergeführt werden. Die inneren Kräfte, die das Sein zum ersten Male in die Realordnung überführen, kommen vom Akte her. Die immanenten ersten Kräfte des actus sind prinzipiell keine nach außen wirkenden Kräfte, sondern nur immanent zur Zusammensetzung des primären ersten Seins in ordine rerum notwendig. Seiner eigentlichen Bedeutung nach ist der Akt das spezifisch determinierende Kraftprinzip, das das Sein in seiner ersten Anlage zusammenfügt; die Potenz ist als Operationsbasis das aufnahmefähige Prinzip, auf das alle andern in ihrer spezifischen Eigenart wirkenden Kräfte, die in der Form vereinigt sind, hinzielen müssen. Wenn auch der Potenz kein Sein in ordine ontologico zuge-

---

[3] Respondeo dicendum, quod duplex est actio, una, quae procedit ab agente in rem exteriorem quam transmutatio et haec est sicut illuminare; quae etiam proprie actio nominatur. Alia vero actio est, quae non procedit in rem exteriorem sed stat in ipso agente ut perfectio ipsius. Quaestiones disputatae. De veritate qu. 8 a 6.

[4] Actus autem duplex est: primus et secundus. Actus quidem primus est forma et integritas rei. Actus autem secundus est operatio. S. Th. I qu, 48 a 5 c.

sprochen werden kann, so bleibt sie dennoch eine Realität, die determinierende Form aufzunehmen.

Diese Unterscheidung hat nun die verschiedensten Folgen. Zunächst wird die Gesamtheit des realen Seins nach dem hl. Thomas im Anschluß an Aristoteles unter zwei umfassenden Gesichtspunkten eingeteilt. Einmal nach den zehn Prädikamenten oder Kategorien und ein zweitesmal nach dem Gegensatz von Potenz und Akt[5].

Potenz und Akt sind nun nicht so aufzufassen, als ob sie in dem real existierenden Sein eine neue Einteilung bedeuteten, sondern nur so, daß jedes real existierende Sein durch sie geteilt wird. „Weil nämlich Potenz und Akt das Sein, sowie jedes Seinsgenus teilen, so muß Potenz und Akt mit demselben Seinsgenus in Verbindung gebracht werden[6].“ Daß wir es bei dem hl. Thomas mit dem realen Sein zu tun haben, sagt er ausdrücklich, indem er betont ens extra animam[7]. Durch diese Auffassung, wonach Potenz und Akt die ersten inneren konstitutiven Prinzipien sind, wird der notwendige Ausgleich zwischen Sein und Werden geschaffen. Thomas hat uns auch genau darüber unterrichtet, wo die Grenzen dieser Seinszusammensetzungen liegen. Als unterste Stufe, die des Aktes vollständig entkleidet ist, sieht er die materia prima an. Die oberste Stufe, die jeder Potenz entbehrt, ist Gott[8]. Alles, was so zwischen Gott und der materia prima im Seinsbereiche der realen Ordnung sich befindet, ist also aus Potenz und Akt zusammengesetzt. Gott ist die höchste und umfassendste Tätigkeit als actus purus, weil er ungeworden, nicht aus Potenz zum Akt überführt wurde und zweitens, weil seine Tätigkeit ihm keine neuen Vollkommenheiten verschafft; er ist höchste

[5] Ens autem per se, quod est extra animam, dupliciter dividitur. Uno modo per decem praedicamenta alio modo per potentiam et actum. In Metaphysic. commentaria liber VII, lect. 1. Ideo autem oportet omnes istos modos per potentiam et actum dividi, quia potentia et actus diversificant habitudinem causae ad effectum. In Metaphys. commentaria lib. V. lect. 3.

[6] Primo, quia enim potentia et actus dividunt ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus refertur potentia et actus. Sum. theol. I. qu. 77. a 1. c.

[7] Ens autem per se, quod est extra animam dupliciter dividitur. Uno modo per decem praedicamenta alio modo per potentiam et actum. In Metaphys. commentaria liber VII, lect. 1.

[8] Sicut enim est gradus actus et potentiae in entibus, quod aliquid est potentia tantum ut materia prima, aliquid actus tantum ut Deus; aliquid actus et potentia ut omnia intermedia. Quaestiones disputatae, de veritate qu. VIII, a. 6, c.

Vollkommenheit und Tätigkeit, ohne daß bei ihm ein Übergang von Potenz zum Akt stattfindet. Weiterhin macht der hl. Thomas auch darauf aufmerksam, daß, wo es Potentialität gibt, es auch Wandelbarkeit und Leidensfähigkeit gibt und je mehr ein Wesen durch seine Wirklichkeit von der Potentialität sich entfernt, desto weniger unterliegt es der Veränderung; in der lauten Wirklichkeit kann es keine Wandelbarkeit und auch kein Leiden, sondern nur Tatkraft geben[9].

Diese Zusammensetzung des Seins ist bei Thomas von Aquin eine dermaßen ausgemachte Sache, daß er der Form ein höheres Sein beilegt als der Materie. „Daher ist es klar, daß die Form früher ist als die Materie und mehr Sein hat als diese selbst, weil wegen der Form ein Ding mehr jenes ist. Die Materie wird nämlich nie zum aktuellen Sein, wenn nicht durch die Form. Daher muß die Form mehr Sein haben als die Materie[10]." Denn es gibt einen Unterschied zwischen Materie und Form, weil die Materie ein Sein in potentia ist, die Form jedoch ist die Entelechie, d. h. der Akt, wodurch die Materie aktualisiert wird, daher ist das so Zusammengesetzte das ens actu. In dem eben aufgezeigten Sinne will Thomas mit Akt die aristotelische Entelechie und Vollkommenheit, nämlich die Form bezeichnen, wodurch ein Sein in der realen Seinsordnung erscheint[11].

Die von Thomas betonte Teilung des Seins in Akt und Potenz findet sich durchgeführt in jedem Seinsgenus: Omne ens et omne genus entis[12]. Es ist dadurch gesagt, daß diese Teilung auf alle Kategorien ausgedehnt werden kann, sowohl auf die Substanz als auch auf die Akzidentien. So ist die Substanz notwendig zusammengesetzt aus der potentia substantialis und

[9] Causa mutabilitatis est potentia, causa immutabilitatis est actus, est enim de ratione potentiae, quod se habet ad esse et non esse, sed secundum quod aliquid magis perficitur ab actu, firmius fit in illo id vero, quod secundum se est actus, omnino immutabile est. In Job. c. 4. lect. 3.

[10] Unde patet, quod forma est prior quam materia et etiam est magis ens, quam ipsa, qui propter quod unumquodque est illud magis. Materia autem non fit ens actu nisi per formam. Unde oportet, quod forma sit magis ens quam materia. In Metaphys. comm liber VII, lect. 2.

[11] Dicit quod hoc nomen actus quod ponitur ad significandum endelechiam et perfectionem scilicet formam et alia huiusmodi, sicut sunt quaecumque operationes, veniunt maxime ex motibus . . . Inter alios autem actus maxime est nobis notus et apparens motus, qui sensibiliter a nobis videtur. In Metaphys. comm. liber IX, lect. 3.

[12] S. theol. I, qu. 77. a 1 c.

aus dem actus substantialis; das Akzidens besteht sodann aus dem actus accidentalis und der potentia accidentalis. In jeder Kategorie müssen sich diese beiden notwendig ergänzenden Momente zusammenfinden, um ein Ganzes zu bilden, um die Substanz und das Akzidens zu dem zu machen, was sie sind. — In diesem Sinne der ersten Zusammensetzung des esse spricht Thomas von Akt und Potenz. Es ist gleichsam der actus entitativus, dem auf der anderen Seite auch ein actus operativus entspricht. In der Weise nämlich, daß jede Handlung, jede Tätigkeit Sache eines Zusammengesetzten ist[13]. Hier bei der Lehre vom Akt und seiner Bedeutung im System des hl. Thomas stehen wir an dem Hauptpunkte der dynamischen Auffassung des hl. Thomas vom Sein. Von hier aus flutet Licht auf seine ganze Auffassung und die Werdensmomente der Metaphysik, die Thomas in dieselbe aufgenommen hat. In der Grundauffassung des hl. Thomas über den Akt findet sich also das Wichtigste für unser Problem. Der Akt tritt aber, wie wir gesehen haben, immer mit seinem Korrelat, der Potenz, auf.

Actus wird so nicht bloß vom Handeln, sondern auch von ruhenden Tätigkeiten, Kräften, Formen und von Dasein selbst gebraucht.

Dem Vermögen nach ist, was nur in seinen Ursachen, also durch diese auf irgend eine Weise möglich ist, der Wirklichkeit nach, was außer seinen Ursachen, folglich in sich selbst oder an einem anderen schon Wirklichen ist. Die Dinge werden nicht durch das Erkennen, sondern durch das Wirken der Ursache und sind also dem Vermögen nach auch in der Macht der Ursache enthalten. Das Sein, welches die Dinge, bevor sie wirklich werden, in ihrem Urheber haben, ist die potentia; weil es nämlich darin besteht, daß die Dinge Gegenstand der Erkenntnis und der Macht dessen, der sie hervorbringt, sind. Das potentiale Sein, welches die Dinge im Subjekt haben, heißt im Gegensatz zu potentia objectiva potentia receptiva, die mit der potentia passiva zusammenfällt[14].

Weiterhin sind Akt und Potenz allgemeine Prinzipien. Sie teilen nämlich das Sein, insofern es Sein ist. Sie werden all-

[13] Quod actio est compositi sicut et esse. Summ. theol. I, qu. 77, a 1, ad 3.

[14] J. Kleutgen: Philosophie der Vorzeit, II. Münster 1863, S. 54. Vgl. E. Hugon: Les vingt quatre thèses thomistes, Paris 1923. pag. 3—12. (In populär-allgemeinverständlicher Darstellung.) Vgl. H. Farges: Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance du moteur et du mobile. Paris 1909.

gemein genannt und als solche verstanden, nicht als ob sie subsistierten, wie die Platoniker gemeint haben. Akt und Potenz sind allgemeine Prinzipien, weil sie dem ens commune folgen. So gehört der Akt zu den prima simplicia und kann infolgedessen nicht definiert werden. „Denn die prima simplicia können nicht definiert werden, da man bei den Definitionen nicht ins Unendliche fortschreiten kann[15].“ Dagegen kann man nach der Ansicht des heiligen Thomas zur Erkenntnis gelangen, was der Akt ist, wenn man das Verhältnis zweier Dinge zueinander ins Auge faßt. So können wir auf dem Wege der Proportion aus Einzelbeispielen zu der Erkenntnis und wissenschaftlichen Beschreibung von Potenz und Akt gelangen. Diese Proportion können wir so auffassen, daß wir sagen, wie dies in diesem ist, so ist dies in diesem. Durch diese Art der Proportion wird der Vergleich der Substanz, das ist der Form mit der Materie gewonnen[16].

Was das Verhältnis von Potenz und Akt angeht, so ist der Natur nach der Akt früher als die Potenz. „Dieses geht daraus hervor, daß der Akt früher ist als die Potenz inbezug auf die Substanz und Form. Dieser Akt ist früher der Zeit nach, weil immer zuerst ein Akt gefordert wird, nach welchem derjenige, der zeugt, der bewegt oder handelt, actu ist, bevor jener Akt, wodurch der Gezeugte und zwar actu ist, nachdem er in Potenz gewesen ist, bis daß er zu dem ersten Sein kommt, das nur actu ist[17].“ So muß nämlich alles, was aus Potenz zum Akt übergeht, einen Akt verlangen im Handeln,

---

[15] Nam prima simplicia definiri non possunt, cum non sit in definitionibus abire in infinitum. Actus autem est de primis simplicibus. Unde definiri non potest. In Metaphys. comm. liber IX, lect. 5.

[16] Sed per proportionem aliquorum duorum ad invicem, potest videri, quid est actus. . . . et ita proportionabiliter ex particularibus exemplis possumus venire ad cognoscendum quid sit actus et potentia. Non omnia dicimus similiter esse actu, sed hoc diversimode. Et haec diversitas considerari potest per diversas proportiones. Potest sic accipi proportio, ut dicamus, quod sicut hoc est in hoc, ita hoc in hoc. Ut puta visus sicut est in oculo, ita auditus in aure. Et per hunc modum proportionis accipitur comparatio substantiae id est formae ad materiam.

[17] Et ex hoc manifestum est, quod actus est prior quam potentia secundum substantiam et formam. Et est prior tempore, ut supra dictum est, quia semper prius est igitur actus secundum quem generans aut movens aut faciens est actu, ante alterum actum, quo generatum vel factum est in actu, postquam fuit in potentia; quousque veniat ad primum movens quod est in actu tantum. In Metaphys. comm. liber IX, lect. 8.

der vorausgeht, von dem er zum Akt überführt wird[18]. Ferner ist der Akt, einfach gesprochen, früher als die Potenz. Aber in ein und demselben, was aus der Potenz zum Akt überführt wird, geht die Potenz dennoch dem Akt der Zeit nach voraus, obwohl der Natur nach der Akt, sowie der Vollkommenheit nach, früher ist[19]. Der Akt ist der Natur nach früher als die Potenz, denn die Potenz wird nur durch aktuelles Sein. Dennoch muß man zugeben, daß in ein und demselben, indem es zuweilen potentia, zuweilen actu ist, daß die Potenz der Zeit nach vor dem Akt ist. Daher ist es auch klar, daß die Form früher ist als die Materie; es folgt ferner daraus, daß sie auch mehr Sein ist als diese. Die Materie wird jedoch nie zum aktualisierten Sein, wenn nicht durch die Form.

In Weiterführung dieses Gedankens sagt auch der heilige Thomas, daß die Form früher ist als das Zusammengesetzte aus Materie und Form, insofern ja in dem Zusammengesetzten ein Materialelement ist. Und so nimmt etwas teil, was später ist, und zwar der Natur nach, nämlich an der Materie. So steht denn wiederum fest, daß Materie und Form Prinzipien des Zusammengesetzten sind. Nun sind jedoch die Prinzipien eines Dinges früher als sie selbst, so ist die Form früher als die Materie[20].

Das Vollkommenheitsmaß nach dem heiligen Thomas ist die Aktualität des Seins. „Denn jedes einzelne ist vollkommen, insofern es actu existiert, unvollkommen aber, insofern es in Potenz ist[21].“ — Weiterhin kann kein Sein zur Wirkung über-

---

[18] Quia potentia non educit se in actum, sed oportet quod educatur in actum per aliquid, quod sit actu. Contra gentiles liber I, cap. c. 16. cf. Metaphys. comm. liber IX, lect. 8.

[19] Actus simpliciter est prior potentia sed in uno eodem, quod movetur de potentia in actum, potentia praecedit actum tempore, quamvis actus sit prior natura et perfectione. In Metaphys. comm. liber XII.

[20] Materia enim est ens in potentia et species est actus eius. Actus autem naturaliter prior est potentia. Non movetur potentia ad actum, nisi per ens actu; licet in uno et eodem, quod quandoque est in potentia quod quandoque in actu, potentia tempore praecedit actum. Unde patet, quod forma est prior quam materia et etiam est magis ens quam ipsa, quia propter quod unumquodque est illud magis. Materia autem non fit ens actu nisi per formam. Unde oportet quod forma sit magis ens quam materia. In Metaphys. comm., liber VII, lect. 2.

[21] Unumquodque perfectum est, in quantum est actu, imperfectum autem secundum quod est in potentia cum privatione actus. Contra gentiles liber I, c. 28. cf. 2, dist. 44, qu. I, a 1 ad 2. dist. 19, qu. I, a 4 ad 3.

gehen, insofern es nicht actu ist. Wie jedes Sein, das in Potenz ist, durch ein ens actu zum Akt übergeführt werden kann[22].

So zeigen Potenz und Akt in ihrem gegenseitigen Verhältnis unter den verschiedensten Gesichtspunkten, welche überragende Bedeutung dem Akt zukommt, wie er erstes Wirklichkeitsmoment, erster Wirklichkeitsfaktor ist. Findet doch alles geschöpfliche Sein in der Kraft des Aktes die Wirklichkeit und Existenz. Aus dem Akt fließen alle Seinsvollkommenheiten, wie auch alle Operationsvollkommenheiten. Es ist schließlich der Akt, insofern er Form ist, die Kraftträgerin und Äußerungsquelle aller Handlung und aller Betätigung.

§ 2.

Die Dynamik des kategorialen Seins.

I. Die dynamischen Elemente der Zentralkategorie der Substanz.

Das allgemeine Sein wird, wie wir gesehen haben, nach der Auffassung des hl. Thomas durch Akt und Potenz gespalten. Durch den Nachweis dieser Tatsache konnten wir deutlich die dynamischen Elemente freilegen, die das allgemeine Sein in sich trägt. — Im folgenden soll nun unter diesem Gesichtspunkt die oberste Seinskategorie, die Substanz, untersucht werden. „Die Substanz ist das erste Sein unter allem Sein und zwar unter dem Gesichtspunkt der Erkenntnis der Definition und der Zeit. Dieses wird dadurch bewiesen, daß keines der anderen Prädikamente von ihr getrennt werden kann; sie selbst aber kann allein getrennt werden[23].“ Denn es kann kein Akzidens gefunden werden ohne Substanz, aber eine Substanz kann gefunden werden ohne Akzidens[24]. Daß die Substanz das erste Sein unter allem ist, wird deutlich durch die Ähnlichkeit mit den sinnlichen Dingen, nämlich auf die

---

[22] Nihil agit nisi secundum quod est in actu. Contr. gent. lib. I, 28. Quod est in potentia, non reducitur in actum nisi per ens actu. S. theol. I, q. 3 ad 1.

[23] Ostendit quomodo substantia dicatur primum et dicit . . . tribus modis substantia est prima inter omnia entia scilicet secundum cognitionem et secundum definitionem et secundum tempus. Et quod fit prima tempore aliis, ex hoc probatur quod nullum aliorum praedicamentorum est separabile a substantia. Sola autem substantia est separabilis ab aliis. In Metaphys. comm. liber VII, lect. 1.

[24] In Metaphys. comm. liber XII, lect. 1.

Weise, daß die Teile eines Ganzen eine gegenseitige Ordnung haben, sowie bei den Tieren der erste Teil das Herz ist und in dem Hause der erste Teil das Fundament[25].“

Inbezug auf die körperliche Substanz stellt Thomas fest, daß die Substanz geteilt wird in Materie, Form und in das Zusammengesetzte. „Materie ist ja dasjenige, was in sich betrachtet, nicht dies Einzelne ist, sondern nur in potentia ist, dies Einzelne zu sein. Die Form ist das, gemäß dessen dieses Einzelding schon in actu ist. Die zusammengesetzte Substanz ist endlich dieses Einzelding selbst[26].“

Die Substanz definiert der hl. Thomas im Anschluß an Aristoteles als dasjenige, dem es wesentlich zukommt, nicht in einem andern zu sein, und nicht wiederum ein Substrat zu haben[27]. Thomas bezeichnet „als erste Substanz“ das Einzelwesen, die Hypostasis, die den Species Genera und Akzidentien zugrundeliegt, von der alle andern, die aber selbst von nichts anderem ausgesagt wird[28]. Im Gegensatz zu der kartesianisch-okkasionalistischen Schule, die der ausgedehnten Subtanz alle Wirksamkeit nahm, ist bei Thomas die Einzelsubstanz nichts Totes, sondern auch ein Wirk- und Kraftzentrum. Thomas bleibt trotzdem der Anschauung von L e i b n i z ferne, der behauptet, daß wir von Substanzen nur reden, wo wir ihre Wirkungen wahrnehmen. Substanzen, welche nicht wirken, sind nach Leibniz keine Substanzen, er setzt so

---

[25] Quod autem substantia sit prima inter omnia entia manifestat per simile in rebus sensibilibus, in quibus invenitur ordo inter aliqua dupliciter, uno modo secundum quod partes alicuius totius habent ordinem adinvicem sicut in animali pars prima est cor et in domo fundamentum. In Metaphys. comm. liber XII, lect. 1.

[26] Substantia dividitur in materiam, formam et compositum. Materia quidem est, quae secundum se, non est hoc aliquid, sed in potentia tantum ut sit hoc aliquid. Forma est autem secundum quam est iam hoc aliquid in actu. Substantia vero composita est quae est hoc aliquid. In Metaphys. comm. liber II, lect. 1.

[27] Quaestiones disputatae de potentia Dei, qu. VII, a 3, ad 4: Substantia est res, cuius quidditati debetur esse non in aliquo. Contra gentiles lib. I, c. 25: Oportet egitur quod ratio substantiae intelligatur hoc modo quod substantia sit res cui conveniat esse non in alio subiecto. cf. Aristoteles, praedicamenta, c. 5, 2 a 11. sq.

[28] Contra gentiles liber 4, c. 38. De prima substantia quae est hypostasis omnia alia praedicantur, scilicet et universalia in genere substantiae et accidentiae, secundum philosophum. cf. Metaphys. comm. liber VII, lect. 2. In Sentensias lib. I, dist. 25, qu. 1, ad 1.

das Wesen der Substanz in die Wirksamkeit, während nach Thomas jene Wirkungsanlage nur eine Eigenschaft ist[29].

Die Substanz ist weder etwas völlig Passives der Abstraktion, noch auch durch und durch Kraft. Vielmehr verbindet sich in jeder kreatürlichen Substanz ein potentielles und ein aktuelles Prinzip, ein materielles und ein formales in den körperlichen Substanzen. Keine Substanz, weder eine geistige noch eine körperliche, ist ganz untätig, rein passiv, ein totes Sein[30].

In dem Verhältnis der Substanz zu den Akzidentien stellt Thomas weiterhin einen Realunterschied fest. Die Existenz und jedes Akzidens per aliud sind in kontingenten Dingen real zu trennen. „Denn alles, sagt Thomas, was irgend einem Ding zukommt, nicht in der Weise wie es selbst ist, kommt ihm durch irgend eine Ursache zu, sowie das Weißsein dem Menschen. Denn, was keine Ursache hat, ist ein Erstes und Unmittelbares. Daher ist es notwendig, daß dies durch sich ist und in der Weise, wie es selbst ist. Denn es ist unmöglich, daß ein und dasselbe zwei Dingen zukommt und jedem in der Weise, wie es selbst ist[31].“ Es muß also jedes so beschaffene Sein, dessen Sein ein von seiner Natur Verschiedenes ist, seine Existenz von einem anderen haben[32]. Diese Auffassungen werden erhärtet mit dem Hinweis darauf, daß es eine Essenz ohne Existenz gibt; denn alle Wesenheit oder Washeit kann erkannt und eingesehen werden, ohne daß seine Existenz mitverstanden wird. Ich kann nämlich einsehen, was der Mensch ist oder der Phönix und dennoch in Unkenntnis darüber bleiben, ob sie Sein haben in der Naturordnung. So steht also fest, daß das Sein etwas anderes ist als die Wesenheit und die Washeit. Denn alles Sein, dessen Substanz nicht ihr Sein ist, hat einen Urheber

[29] Vgl. L. Baur: Metaphysik, München 1922, S. 118 ff.

[30] Sicut substantia individua proprium habet, quod per se existat, ita proprium habet, quod per se agat; nihil enim agit, nisi ens actu. Hoc autem quod est per se agere, excellentiori modo convenit substantiis rationalis naturae quam aliis. Nam solae substantiae rationales habent dominium sui actus, ita quod in eis est agere et non agere, aliae vero substantiae magis aguntur quam agant. De potentia, qu. IX, a 1, ad 3.

[31] Omne enim quod alicui convenit non secundum quod ipsum est per aliquam causam convenit ei, sicut album homini: nam quod causam non habet, primum et immediatum est; unde necesse est ut sit per se et secundum quod ipsum. Impossibile est autem aliquod unum duobus convenire et utrique secundum quod ipsum. C. gentiles liber II, c. 15.

[32] De ente et essentia c. 5.

dieses Seins[33]. Wenn irgend ein ungeteiltes Sein vorhanden ist, so muß dieses verursachte Sein von dem herkommen, dem es wesentlich zukommt zu sein.

Bei dem Nachweis und der Festsetzung eines Realunterschiedes zwischen Substanz und Akzidens (nullus unquam opinatur nisi insanus, quod habitus et actus animae sunt ipsa eius essentia[34]) hält Thomas an einem ursächlichen Verhältnis zwischen Substanz und Akzidens fest, insofern die Substanz für die Akzidentien Zweckursache bedeutet, eine Hinordnung der Akzidentien auf die Substanz. Im ersten Falle ist die Substanz die gebende, im zweiten Falle ist sie aber auch die empfangende; sie ist Materialursache: causa materialis inquantum est susceptivum accidentis. Jede Substantialität ist mit Kausalität verbunden. Sein ist nicht ohne Tun, ohne sich im Wirken zu äußern. Wirken ist notwendig mit Sein verbunden als mit seinem Manifestationsbereich[35]. Die Substanz bewirkt nicht die Akzidentien, wie Leibniz und die aktualistische Philosophie es auffassen. Sie setzen die Substanz wesentlich als Aktivität. Die Substanz bewirkt ihre Akzidentien per causam efficientem nur in einem eingeschränkten Sinne, insofern aus ihren Wesensanlagen die notwendig konstituierenden Bestimmungen manieren, d. h. mit ihr gesetzt sind, während sie die übrigen auf Grund ihrer Anlagen wirkend setzt in Abhängigkeit von gegebenen Bedingungen und Mitteln[36]. Jene dynamische Verbindung zwischen Substanz und Akzidens setzt Thomas so fest: Alles, was nicht zur Wesenheit eines Dinges gehört, kommt ihm zu durch eine Ursache, denn das, was nicht durch sich eins ist, muß, wenn es verbunden ist, durch eine Ursache zur Verbindung geführt

---

[33] Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc quod aliquid intelligatur de suo esse facto; possum enim intelligere, quid est homo vel phoenix, et tamen ignorare, in esse habeant in rerum natura: ergo patet quod esse est aliud ab essentia et quidditate. De ente et essentia c. 5.

[34] De spiritualibus creaturis a 11, ad 1.

[35] Amplius impossibile est aliquam substantiam esse, cuius non sit aliqua operatio. C. gentiles, II, c. 80. cf. C. gentiles II, c. 97. Item omnis substantia vivens habet aliquam operationem vitae in actu ex sua natura, quae inest ei semper licet aliae quandoque insint ei in potentia.

[36] L. Baur: Metaphysik, S. 129 ff.

werden[37]. Die einzelnen akzidentellen Bestimmungen kommen keineswegs durch äußerliche Addition und Substraktion zur Substanz, sondern es besteht ein besonders inniges Band zwischen der Substanz und ihren Akzidentien. Die Akzidentien selbst hingegen emanieren aus der Natur der Substanz und können aus ihrem Wesensgrunde nicht gelöst werden, um etwa zu einem anderen Substrat überzugehen. Die Kausalität ist freilich von besonderer Art. Die Substanz erhält ihre Vervollkommnung erst in den Akzidentien, verhält sich also zu ihnen wie die Materialursache, aber auch zugleich wie die Zweckursache und in einem eingeschränkten Sinne wie ihre causa efficiens[38]. In der Substanz liegt eine Identifizierung verschiedener Beziehungsglieder in einem Akte so vor, daß diese füreinander angelegt sind und eine Tendenz zueinander haben[39]; so können also Substanzen, die in gar keiner Beziehung zueinander stehen, nicht aufeinander wirken und Änderungen von einander bekommen. Die akzidentelle Veränderung ist demnach die auf Grund raumzeitlichen Zusammenseins erfolgende tatsächliche Verwirklichung der in den Substanzen angelegten Beziehungsmöglichkeiten. So wird die Kraft hier zum Beziehungsbegriff, „der ausdrückt, daß das Wesen eines Dinges, der innere Grund seiner Tätigkeit gar nicht gedacht werden könnte, wenn man es als ein schlechthin isoliertes betrachtet, sondern, daß in ihnen zugleich ein solches Verhältnis zu andern liegt, daß gemeinsames Tun unter bestimmten Bedingungen aus demselben hervorgehe[40].“ So gibt es nach dem hl. Thomas Substanzen, in denen eine spezifische Differenz liegt, die dahin zielt, daß sie zu größeren Gruppen-

---

[37] Si esse Dei non est sua essentia: non autem pars eius esse potest, cum essentia divina sit simplex, ut ostensum est: oportet quod huiusmodi esse sit aliquid praeter essentiam eius. Omne autem, quod convenit alicui quod non est de essentia eius convenit ei per aliquam causam; ea enim, quae per se non sunt unum si coniungantur, oportet per aliquam causam uniri. C. gentiles lib. I, c. 22.

[38] Impossibile est quod alicuius substantiae creatae sua essentia sit sua potentia operativa. Manifestum est enim quod diversi actus diversorum sunt; semper enim actus proportionatur ei cuius est actus. Sicut enim ipsum esse est actualitas quaedam essentiae, ita operari est actualitas operativae potentiae suae virtutis. De spiritualibus creaturis I, ad 1.

[39] Activum oportet esse proportionatum passivo et motivum mobili. C. gentiles, lib. II, c. 47.

[40] Vgl. Ch. Sigwart: Logik, II. S. 156.

einheiten zusammentreten, um überhaupt wirken zu können. Diese können daher mit Recht substantiae incompletae genannt werden[41]. Eigens hebt der hl. Thomas die in den Substanzen ruhenden Kräfte der Finalität hervor. Alle Naturdinge haben immanente Tendenzen zu eigenen Handlungen und Tätigkeiten und zu einer Eigenfinalität, die sie durch ihre Handlungen verfolgen. Wir haben immanente Kraftanlage mit der starken Tendenz, das konveniente Ziel zu erlangen[42].

Endlich stellt Thomas das aktive Prinzip der Substanz, daß immer und nur die Substanz ist und sein kann, dem aktiven Prinzip des Akzidens gegenüber. Dagegen muß das aktive Prinzip des Akzidens, nicht das Akzidens selber sein, sondern es kann die Substanz sein[43].

Fassen wir die dynamischen Elemente der Substanz, wie wir sie eben herausstellen konnten, zur größeren Klarheit noch einmal kurz zusammen, so müssen wir darauf hinweisen, daß alle Substanzen mit Ausnahme der ersten und höchsten, der ungeschaffenen, die rein Dynamik ist, die als actus purus volle Wirklichkeit und volle Wirksamkeit ist, zunächst durch ihre Zusammensetzung aus Akt und Potenz von dem Akt her immanente Kräfte haben.

Diese Zusammensetzung gilt nicht nur für die körperlichen Substanzen, sondern auch für die geistigen Substanzen. Denn wenn die geistigen Substanzen auch kraft ihrer Aktualität (Wirklichkeit) hoch über den körperlichen stehen, so tragen sie dennoch Potentialität in sich. Die Zusammensetzung aus Akt und Potenz ist aber für die körperlichen Substanzen besonders wichtig. Denn diese werden aus Akt und Potenz so zusammengesetzt, daß der Akt die forma substantialis ist und die Potenz die materia. Hier hat die forma substantialis die Kraft, der materia prima, die an und für sich keine Wirklichkeit hat, in Verbindung mit ihrem eigenen Sein die Wirklichkeit zu geben.

---

[41] De ente et essentia, c. VII, cf. I, qu. 77, a. 6, ad 3. Vgl. L. Baur: a. a. O., S. 128.

[42] Res naturales per formam, qua perficitur in sua species, habet inclinationem in proprias operationes et proprium finem quem per operationes consequitur; quale enim est unumquodque, talia operatio et in sibi convenientia tendit. C. gentiles lib. IV, c. 10.

[43] Principium enim activum substantiae non potest esse nisi substantia, sed principium activum accidentium potest esse non accidens scilicet substantia. In Metaphys. comm. lib. VII, lect. 8.

Die so aus einem Kraftprozeß hervorgegangenen Substanzen haben natürlich, nachdem sie entitativ konstituiert sind, zuerst ihre Wirksamkeit den Akzidentien gegenüber, deren Träger sie sind, zu entfalten. Denn die Akzidentien haben in den Substanzen ihre existentialen Verwurzelungen.

Diese Verwurzelung der Akzidentien in den Substanzen ist so eng, daß man zwar nicht von einer Wirkursache im vollen Sinne des Wortes sprechen kann, aber es muß unbedingt eingeräumt werden, daß das Kräfteverhältnis zwischen Substanz und Akzidens in dieser Richtung liegt. Es ist doch so, daß die Substanz keimhaft die Akzidentien in sich trägt und kraft ihres eigenen Seins die Substanz die Emanationsquelle der Akzidentien ist. Dieser lebendige Zusammenhang zwischen Substanz und Akzidens zwingt uns, dieses Kräfteverhältnis der Substanz zum Akzidens besonders zu betonen; denn der Zusammenhang zwischen Substanz und Akzidens ist kein äußerer, sondern ein innerer lebendiger, eine Tatsache, auf die in der thomistischen Philosophie immer wieder hingewiesen werden muß.

Ferner ist an die in der Substanz liegenden Tendenzen und Strebungen zu erinnern, deren einheitliche Zweckrichtung durch die Einheit der Substanz gewährleistet ist. Ohne weiteres folgt daraus, daß der Radius der Kräfte der Substanz in ihrem Wesen begründet ist und diesen Wesen intensiv und extensiv konvenient ist. Bei jeder aktiv auftretenden Substanz werden wir also die Zweckrichtung ihres Handelns als im Einklang ihres Wesens aufdecken können.

II. Die Dynamik des akzidentellen Seins.

Wie wir bei der Behandlung des allgemeinen Seins gesehen haben, ist nach der Auffassung des hl. Thomas der Akt der erste Träger der Dynamik. In den körperlichen Substanzen wird der Akt auch Form genannt und ein großer Teil der Akzidentien emaniert aus der Form[44], während der andere Teil aus der Materie fließt. Erstere werden unter dem Namen Qualität zusammengefaßt. Die Qualität wird von dem hl. Thomas definiert als: determinatio subiecti ad aliquod esse acciden-

[44] Unumquodque agens agit per suam formam. S. theol. I, qu. 3 a, 2 c. Forma est principium agendi in unoquoque, C. gentiles, lib. II, c. 49.

tale secundum debitam mensuram[45]. Qualität ist hiernach alles dasjenige zu nennen, was der Wesenheit eines Dinges noch ein akzidentelles Sein „hinzufügt", das zwar außer der Wesenheit an sich liegt, aber doch in der Wesenheit sein Maß und sein Gesetz hat, weil ja die Wesenheit überhaupt für alles, was sonst noch in seiner Substanz sich vorfindet, das Maß und die Regel bildet.

Unter Übergehung der Qualitäten, die sich auf das Sein beziehen und so zur Statik der Metaphysik gehören, wenden wir uns den Qualitäten der Tätigkeit zu, den im wahren Sinne des Wortes dynamischen. In diesem Sinne definiert Thomas im Anschluß an Aristoteles die Qualität: dicit (Aristoteles) quod etiam qualitates dicuntur passiones substantiarum mobilium, secundum quas corpora per alterationem mutantur ut calidum frigidum et huiusmodi[46]. In dieser Definition handelt es sich vor allem um die rezeptive Seite der Substanz. Denn die Substanz kann nicht nur durch ihre aktive Tätigkeit zu einem anderen Seinsmodus gelangen, sondern auch durch Einwirkung anderer Substanzen einen anderen Seinsmodus empfangen.

Um die Wirklichkeit und Wirksamkeit der aktiven Qualitäten zu illustrieren, können wir noch auf eine andere Stelle des hl. Thomas hinweisen: „Auch die aktiven Qualitäten, insofern sie aktiv sind, wirken dennoch nicht so sehr durch eigene Kraft, sondern durch die Kraft der substantiellen Formen, wozu sie sich verhalten wie Instrumente, so wie es im zweiten Buche de anima heißt, daß die Hitze des Feuers gleichsam das Instrument des Feuers ist[47]."

Zu den Qualitäten der Tätigkeit gehören Potenz und Habitus. Wenden wir uns zunächst der Potenz zu, so nehmen wir, wenn wir von Potenz als von einer Qualität sprechen, den Begriff nicht im Sinne von Potentialität oder Möglichkeit, sondern wir verstehen darunter eine Kraft, die der Substanz inhäriert und zwar eine Kraft, wodurch entweder das aktive oder passive Verhalten der Substanz bedingt wird. Die Tätigkeit wird nun gewöhnlich definiert als „id, quo efficitur, ut

[45] S. theol. I, II, qu. 49, a 2 c. cf. proprie qualitates important quemdam modum substantiae I. II. qu. 49, a 2 c.

[46] In Metaphys. commentaria, lib. V, lect. 16.

[47] Qualitates etiam activae, licet sint activae, non tamen agunt solum in virtute propria, sed in virtute formarum substantialium, ad quae se habent sicut instrumenta sicut dicitur in secundo de anima quod calor ignis est sicut instrumentum. In Metaphys. comm. lib. VIII, lect. 8.

aliquid sit, quod prius non erat". Wird das Neue in einem Subjekt hervorgebracht, so verhält sich diese rezeptiv und wir haben das Leiden[48]. Actio und passio sind korrelative Begriffe. Actio und passio sind die principia proxima operandi et patiendi im Gegensatz zu der Natur des Dinges, die das principium remotum operandi et patiendi bleibt. Die Verschiedenheit der aktiven Kräfte geht aus der Verschiedenheit der Tätigkeiten hervor, so daß von hier aus auch auf die dynamische Art geschlossen werden kann.

Unmittelbar an den Begriff der Potenz schließt sich notwendig der Begriff des Habitus an. Habitus ist hergeleitet von se habere und bedeutet allgemein die Art und Weise, wie ein Wesen sich verhält — quomodo ens se habet[49]. Hier sprechen wir nur von einem bestimmten Verhalten in bezug auf die Tätigkeit. Es erhebt sich nun die Frage, welches denn dieses bestimmte Verhalten des Individuums in Rücksicht auf seine Tätigkeit sei, das wir als Habitus bezeichnen. Dieses Verhalten besteht in einer bleibenden Fertigkeit und Tüchtigkeit, sowie Geneigtheit zu einer gewissen Tätigkeit. Der Habitus verhält sich gleichsam als ein superadditum zur Substanz und steht in besonderer Weise zum Verhältnis zu deren Tätigkeit. In welchem Verhältnis steht nun der Habitus zur Potenz? Die Potenz ist das nächste Subjekt, das der Habitus vervollkommnet. Die Potenz als das principium proximum operationis trägt den Habitus in sich, der eine beharrliche Fähigkeit, Tüchtig-

---

[48] Sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo, dicitur passio. S. theol. I, qu. 41. a 1, ad 1. Hier soll besonders ins Auge gefaßt werden, daß die Bewegung von einem anderen Subjekte kommt und aufgenommen wird.

[49] Hoc nomen habitus ab habendo est sumptum, a quo quidem nomen habitus dupliciter derivatur, uno quidem modo, secundum quod homo vel quaecumque alia res dicitur aliquid habere, alio modo, secundum quod aliqua res aliquo modo habet se in se ipsa vel ad aliquid aliud. S. theol. I, II, qu. 49, a 1 c. — Est de ratione habitus ut importet habitudinem quamdam in ordine ad naturam rei, secundum quod convenit vel non convenit, sed natura rei, quae est finis generationis ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui vel est operatio vel aliquid operatum, ad quod quis pervenit per operationem, unde habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem, in quantum est finis naturae vel perducens ad finem. Unde et in V. Metaphys. comm. (Aristoteles) dicitur in definitione habitus, quod est dispositio, secundum quam bene vel male disponitur dispositio, secundum quam bene vel male disponitur dispositum aut secundum se, id est secundum suam naturam aut ad aliud id est in ordine ad finem. S. theol. I, II. qu. 49, a 3, c.

keit und Geneigtheit zur Tätigkeit ist. Die Substanz ist somit erst das subiectum remotum des Habitus, weil der Substanz der Habitus erst mittelbar durch die Potenz, die ihr eigen ist, innewohnt. Wer ist nun fähig eines Habitus? Eine Potenz, die schon in Kraft ihrer Natur zu einer Tätigkeit determiniert ist, wirkt mit physischer Notwendigkeit, und wo physische Notwendigkeit herrscht, da kann von einer Erlangung größerer Tüchtigkeit nicht mehr die Rede sein. Letzteres ist nur dann denkbar, wenn die Potenz in verschiedener Weise und nach verschiedenen Richtungen hin wirksam sein kann; denn nur hier ist es möglich, daß die Potenz in der einen oder in der anderen Richtung eine gewisse Leichtigkeit, Tüchtigkeit und Geneigtheit zur Tätigkeit sich aneigne[50]. Daraus folgt, daß wir den Habitus nur in rationellen Potenzen bei Vernunft und Wille antreffen können. Bei Menschen nimmt jedoch das sinnliche Begehrungsvermögen an der Freiheit des Willens teil, weil es im Menschen unter dem bewegenden Einfluß des Willens steht, so kann es durch den Willen auch im Menschen Subjekt eines Habitus sein[51]. In der Ethik spricht Thomas von dem Habitus als einer qualitas, die disponiert ist für Tugend und Laster oder auf welche Weise der Mensch zum Guten oder Bösen veranlagt ist. So wie er zur Wissenschaft und Unwissenheit, zur Gesundheit und Krankheit veranlagt ist[52].

So kommt also nach Thomas der Habitus einem seelenbegabten Wesen zu. Zunächst ist der Habitus, wie Thomas sagt: eine Disposition, wonach etwas gut oder schlecht veranlagt ist[53]. Durch Habitus wird hier eine Veranlagung aus-

[50] S. theol. I, II. qu. 49, a 4 c. in 1. sent. dist. 23, qu. 1 a 1 c.

[51] Dicendum, quod vires sensitivae dupliciter possunt considerari: uno modo secundum quod operantur ex instinctu naturae, alio modo, secundum quod operantur ex imperio rationis. Secundum igitur quod operantur ex instinctu naturae, sic ordinantur ad unum sicut et natura; et ideo sicut in potentiis rationalibus non sunt aliqui habitus, ita etiam non in potentiis sensitivis secundum quod est instinctu naturae operantur. Secundum vero operantur ex imperio rationis, sic ad diversa ordinari possunt, et sic possunt in eis esse aliqui habitus, quibus bene aut male ad aliquid disponuntur. S. theol. I, II. qu. 50, a 3, c. In 1. sent. dist. 23, qu. a 1.

[52] Dicit quod qualitas sive quale dicitur quarto modo, secundum aliquid disponitur per virtutem et vitium vel qualitercumque per bonum et malum sicut per scientiam et ignorantiam sanitatem et aegritudinem. In Metaphys. comm. lib. V, lect. 16.

[53] Habitus dicitur dispositio, secundum quam aliquid disponitur bene et male. S. Thomas in Met. lib. V lect. 20. Habitus proprie est forma permanens vel est qualitas informans aliquam potentiam. Summa theol. 1 a II. qu. 49 a. I. cf. II. II. qu. 17[1] a. 2 c.

gedrückt, wonach ein Wesen kraftbegabt ist, eine Handlung auszuführen.

Habitus kommt aber auch im Sinne einer gewissen Fertigkeit und Leichtigkeit[54] vor, einen Akt zu vollführen. Hier haben wir es mit der durch die Gewohnheit gesteigerten Veranlagung zu tun. Es ist dies eine Beschaffenheit, vermöge der ein Wesen zu bestimmten Tätigkeiten hinneigt, sie leicht vollzieht, alles vermeiden läßt, was ihm hinderlich sein könnte, alles verwerten läßt, was ihm dienlich ist. Im letzteren Fall haben wir es mit einer größeren Spannungskraft zu tun, die nach der Vollführung des Aktes drängt und eine nachhaltigere Kraft bei der Ausführung des Aktes entwickelt.

Im Gegensatz zur Potenz stellt sich der Habitus dar als eine durch Übung erlangte Vervollkommnung einer Potenz, einer in der Anlage gegebenen Fähigkeit.

Im Gegensatz von Potenz und Habitus ist Virtus eine Vervollkommnung der Potenz, wobei es spezifisch der Virtus zukommt, daß sie die Potenz in das letzte Stadium stellt in bezug auf den Akt, in bezug auf das Objekt und in bezug auf die Art und Weise des Handelns[55]. So bezeichnet also Virtus die letzte Kraftspannung unter allen Gesichtspunkten vor der unmittelbaren Auslösung der Kraft.

Während Potenz die Anlage und entfernte Disposition zum Handeln bezeichnet und der Habitus bei den seelenbegabten Wesen im besonderen eine gesteigerte Leichtigkeit zum Handeln ausdrückt, besagt Virtus die unmittelbare Kraftspannung, die eben der Auslösung entgegensieht.

Das akzidentale Sein, die Qualität in ihrer Tätigkeit oder Dynamik, wie wir sie behandelt haben, hat zwei Eigenschaften, auf die Thomas im Anschluß an Aristoteles aufmerksam macht[56]. Einmal verhalten sich die Qualitäten gegensätzlich zueinander wie z. B. Tugend und Laster in der Weise, wie Thomas in der oben angeführten Stelle es ausdrückt. Ebenso haben die Qualitäten die Eigenschaft, daß sie der Steigerung und des Nachlassens (intensionis et remissionis) fähig sind. Es

[54] Nam habitus est habilitatio quaedam. Contra gent. lib. I c. 56.

[55] Virtus nominat perfectionem potentiae, quia de ratione virtutis est quod ponat potentiam in ultimo quoad actum, quoad obiectum et quoad modum. Sum. theol. I^2. II^2. qu. 55. a I c. cf. I. II. qu. 55 a. 2 c; I. II. qu. 55. a 3 c; I. II. qu. 56. a. I c; II. II. qu. 5 I a. I. ad 2. II. II. qu. I 29 a. 2 c.

[56] Liber de Cat. II b I cf. Phys. III, 3.

ist dies gleichbedeutend mit der Steigerung und dem Fallen der innewohnenden Kraft. Gerade dieses Mehr und Weniger der Kraft zeigt uns, daß Potenz und Habitus auch als Kraftspannungseinheiten aufgefaßt werden können.

Die reinen Beziehungsakzidentien der relatio, des Ortes (ubi), der Zeit und des Situs sind arm an Dynamik oder entbehren derselben ganz und kommen darum für unsere Abhandlung kaum in Betracht.

In kurzer Rückschau ergibt sich, daß die Akzidentien, die wir unter dem Sammelbegriff Qualität zusammenfassen, nach dem hl. Thomas dynamisch in ihrem ganzen Sein sind.

In ihrem ersten existentialen Sein sind sie mit der Substanz verbunden durch den actus accidentalis, wodurch sie ihre erste Verwirklichung empfangen.

Die Qualitäten kommen der Substanz nur zu, um ihr das Tätigsein und das Handeln zu ermöglichen. Es muß natürlich darauf hingewiesen werden, ohne die ganze Einteilungsskala, die Thomas von Aquin gibt, zu entwickeln, daß nur die in irgendeinem Sinne operativen Qualitäten für uns von Bedeutung sind.

In erster Linie müssen bei den operativen Qualitäten die Potenzen genannt werden, die die eigentlichen aktiven Betätigungen der Substanz ausmachen. Durch die Festsetzung eines Unterschiedes zwischen der Dynamik der Substanz und der des Akzidens — Thomas setzt die Substanz als principium quod operandi und das Akzidens als das principium quo —, bleibt die Substanz letzter Träger des Tätigseins, wenn sie auch durch die Potenzen als ihre Instrumente tätig ist.

Eine Spezialisierung erhalten die Potenzen durch den Habitus, wodurch eine besondere Art der Dynamik der Potenzen zum Ausdruck gebracht werden soll.

§ 3.

Die Axiomatik des dynamischen Seins.

I. Kausalitätsprinzip und Geltungsbereich.

Jedes in Aktion- oder Tätigkeittreten des Seins ist keinem blinden Zufall überlassen, sondern wird von Thomas axiomatisch untersucht, auf Prinzipien und Gesetze zurückgeführt und in seinem Geltungsbereich aufgezeigt. Nach dem von Aristoteles und in Anlehnung an ihn von Thomas vertretenen Realis-

mus, ist es von vornherein zu erwarten, daß der hl. Thomas nirgends die Geltung des Kausalitätsprinzips ernstlich in Frage zieht[57]. Das letzte Tätigsein des Seins wird in der Metaphysik in der allgemeinen Ursachenlehre untersucht. Nach der allgemeinsten Definition ist „Ursache etwas, auf das etwas anderes mit Notwendigkeit folgt" (causa est, ad quam de necessitate sequitur aliquid[58]). In dieser Definition stellt Thomas die drei wichtigsten Elemente zusammen, die bei der Betrachtung der Ursache notwendig sind: den Ausgangspunkt, die Wirkung als aliquid und die notwendige Verknüpfung. Hier ist die causa Wirkkraft, die Kraft, die das Neue heraufführt. Da Thomas in dieser Fassung weitere Bestimmungsmomente nicht einführt, so haben wir in dieser Definition die allgemeinste und umfassendste. Unter einem anderen Gesichtspunkte bestimmt er als eigentliche Ursache eines Dinges „ohne das es nicht sein kann, da jede Wirkung von ihrer Ursache abhängt" (illud est propria causa alicuius, sine quo esse non potest[59]). Hier ist die Auffassung von der Ursache der partikulären Dinge gegeben. Thomas unterstellt in dieser Definition die Kontingenz aller Dinge und schaut jedes Ding in seiner Ursache und stellt fest, daß es ohne diese nicht existieren kann. Er spricht hier der Ursache deutlich eine Träger- und Erhaltungskraft zu, während ihm oben eine Wirkkraft vorschwebt. Wie Ursache, so wird auch principium zunächst allgemein definiert: „hoc nomen principium nihil aliud significat quam id, a quo aliquid procedit[60]." Bei dieser Definition ist natürlich nur das Prinzip der realen Ordnung gemeint. Es sind also ohne weiteres alle anderen Bedeutungen, die principium noch haben kann, ausgeschlossen. Principum bedeutet also ein Sein nur, insofern es Emanationsträger ist. Dieses Ausgangselement des Prinzips wird näher ins Auge gefaßt, wenn Thomas sagt: principium importat quendam ordinem processus[61].

Einen durchgreifenden Unterschied zwischen Prinzip und

[57] G. Schulemann: Das Kausalitätsprinzip in der Philosophie des hl. Thomas von Aquino, Münster 1915, S. 5. Auf die Untersuchung Schulemanns stützt sich der folgende Abschnitt, besonders auf das dort gesammelte Material.

[58] S. theol. I, II, qu. 75 a 1 ob 2 und ad 2. — Dieselbe oder ganz ähnliche Definitionen finden sich comment. in physicam, lib. II, lect. 10. In Metaphys. lib. V, lect. 1 a. Quaestiones disputatae de malo qu. 3 a 3, ad 3.

[59] S. theol. III, qu. 86, a 6 sed contra.

[60] In comm. in phys. lib. I, lect. 5.

[61] S. theol. I, qu. 33 a 1 und ad 1.

Ursache stellt der hl. Thomas nicht auf. Gewiß gibt er dem Unterschiede zwischen Prinzip und Ursache die Fassung, daß er ausgehend von hoc nomen principum nihil aliud significat quam id, a quo aliquid procedit, das Prinzip als etwas allgemeineres als die Ursache hinstellt, wie die Ursache wieder etwas allgemeineres darstellt als das Element. Ebenso wird auch der erste Terminus oder der erste Teil eines Dinges Prinzip und nicht Ursache genannt. Es scheint, so führt der hl. Thomas seine Erörterungen über diesen Gegenstand fort, der Name der Ursache bringe den Namen der Substanz besonders zum Ausdruck sowie die Abhängigkeit eines Dinges von dem anderen, die nicht aus dem Namen des Prinzips zu erkennen ist. Denn in allen Arten der Ursachen wird immer ein Abstand gefunden zwischen der Ursache und dem, dessen Ursache sie ist[62].

Die Ursache wirkt nun mit Notwendigkeit: „denn wenn die Ursache gesetzt ist, so muß mit Notwendigkeit die Wirkung folgen. Es gibt nichts Zufälliges oder Glücksfälliges." Schon Aristoteles hatte diese Schwierigkeit selbst gelöst in der Metaphysik, lib. VI, c. 7, wo er zwei Sätze leugnete, deren man sich seinerzeit bediente; der eine davon lautet: posita causa quacumque, necesse est eius effectum poni. Dieses muß nämlich nicht bei allen Ursachen zutreffen. Denn eine Ursache, mag sie nun aus sich und eigentlich genügende Ursache sein, kann dennoch durch die Mitwirkung einer anderen Ursache gehindert werden, so daß die Wirkung nicht erfolgt. Der andere Satz, den er leugnete, lautet: daß nicht alles, was auf irgendeine Weise ist, eine Ursache aus sich habe, sondern nur dasjenige, das aus sich ist; das, was Akzidenz ist, hat keine Ursache aus sich[63].

Das Prinzip der Kausalität ist nach der Lehre des hl. Thomas per se notum. „Wenn also der Verstand die Wesenheit einer Wirkung erkennt, wodurch die Wesenheit einer Ursache zwar nicht erkannt werden kann, obwohl vielleicht von der Ursache gewußt werden kann, daß sie ist, so kann zwar nicht gesagt werden, daß der Intellekt die Ursache selbst erreicht, obwohl er durch den Effekt erkennen kann, daß es eine Ursache gibt. So bleibt andererseits das Bestreben des Menschen bestehen, wenn er die Wirkung erkennt, zu erfahren, daß sie eine Ursache habe, ohne daß er auch wüßte, was die Ursache

[62] S. theol. I. qu. 33 a 1 c.

[63] Contra gentiles lib. III, c. 86.

ist[64]. Denn der Mensch hat das natürliche Bedürfnis, die Ursache zu erkennen, wenn er die Wirkung betrachtet[65].

So vielfach gestuft im Seinsbereiche die Ursachen auftreten, so variiert ist natürlich auch der Grad ihrer Dynamik und ihres Wirkungsbereiches. Die in den Stufen des Seins auftretenden Ursachen sind in der Auffassung des hl. Thomas in derselben Stufenfolge anzuordnen. Als erste Ursache stellt Thomas das alles Sein umfassende und besitzende Wesen Gott auf[66]. Von hier werden nun natürlich die Wirkungen zweiter Ursachen auf die erste zurückgeführt (effectus causae secundae reducitur in causam primam[67]). So erklärt sich denn auch der überragende Einfluß der ersten Ursache auf die Wirkung (Omnis causa primaria plus est influens super suum causatum quam causa secunda universalis[68]). So muß natürlich die zweite Ursache auf ihre Wirkung einwirken durch die Kraft der ersten: causa secunda non agit in causatum suum nisi virtute causae primae. Infolgedessen ist die erste Ursache mehr Ursache der Wirkung als die zweite Ursache. Ja selbst, was die zweite Ursache an Ursache überhaupt hat, hat sie von der ersten Ursache[69]. Infolgedessen geschieht alles unter Mitwirkung der ersten Ursache, unter Mitwirkung Gottes[70]. Zusammenfassend sagt Thomas: „talis est ordo in rebus, quod superiora in entibus sunt perfectioria inferioribus et quod in inferioribus continetur deficienter in superioribus continetur eminenter et per quamdam totalitatem et simplicitatem[71].“ Eine weitere Folge in der Ursachenstufe ist, daß sich die Wirksamkeit einer Ursache nach der Höhe der Ursache richtet quanto aliqua causa est superior, tanto ad plura se extendit in causando[72].

[64] [65] S. theol. I, II, qu. 3 a 8 c.

[66] S. theol. I, qu. 4 a 1 c. qu. 104, a 1.

[67] S. theol. I, qu. 49 a 2, ob 2.

[68] Expositio in lib. de causis lect. I a. cf. ibidem lect. I b. Quaestiones disputatae de veritate, qu. V, a 9 ad 10.

[69] a. a. O. lect. I a.

[70] Contra gentiles lib. III, c. 89. Deus non solum dat rebus virtutem, sed etiam nulla res potest propria virtute agere, nisi agat in virtute eius. cf. Quaest. disputatae de potentia Dei, qu. III a 7 c. Ferner S. theol. I, qu. 104 a 1.

[71] S. theol. I. qu. 57 a 1 c. cf. Contra gentiles lib. II, c. 45 S. theol. I. qu. 13 a 5 c.

[72] S. theol. I. qu. 65 a 3 c. cf. Contra gentiles lib. I, c. 75. In librum de causis lect. 1 d. Explanatio in librum Dionysii de ordine nom. IV. 2. Contra gentiles, lib. II c. 98.

Weil die Ursache in die Wirkung miteinfließt, darum ist die Wirkung der nächstliegenden Ursache am ähnlichsten. „Von der ersten Ursache sagt man, daß sie mehr einfließe als die zweite, insofern ihre Wirkung intimer und dauernder ist im Verursachten als die Wirkung der zweiten Ursache, weil durch jene in gewisser Weise der Akt zu dieser Wirkung determiniert wird[73]."

II. Ursache und Wirkung in ihrem gegenseitigen Verhältnis.

In der Betrachtung von Ursache und Wirkung vertritt Thomas die Auffassung, daß Ursache und Wirkung im proportionellen Verhältnis zueinander stehen. Den Ursachen müssen auf proportionelle Weise die Wirkungen entsprechen[74]. Und die Wirkungen müssen ebenfalls so ihren Ursachen proportioniert sein. Nach thomistischer Lehre existiert eine solche Ähnlichkeit mit der Ursache schon im Voraus. In jeder beliebigen Wirkursache muß eine Ähnlichkeit ihrer Wirkung sein, und ebenso muß in jeder Wirkung die Ähnlichkeit der Ursachen zu finden sein, weil ja jedes Agens etwas ihm ähnliches hervorbringt[75]. „So wird jede Vollkommenheit, die in der Wirkung vorhanden ist, notwendig in der Wirkursache gefunden werden müssen, entweder nach demselben Gesichtspunkt, wenn das Agens univok ist, so wie der Mensch den Menschen zeugt, oder in höherer Weise, wenn das Agens aequivok ist, wie in der Sonne eine Ähnlichkeit dessen vorhanden ist, was durch die Kraft der Sonne erzeugt wird[76]" (Quidquid perfectionis sit in effectu, oportet inveniri in causa effectiva, vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum ut homo generat hominem, vel eminentiori modo si sit agens aequivocum, sicut in sole est similitudo eorum quae generantur per virtutem solis).

Zwischen Ursache und Verursachtem besteht ferner jenes Verhältnis, daß die Wirkung später ist als die Ursache:

[73] Expositio in lib. de causis lect. I d.

[74] Contra gentiles lib. II, c. 15, c. 21. Causis debent proportionaliter respondere effectus — effectus causis suis proportionati sunt.

[75] Contra gentiles lib. II, lib. 2 c. 98. In qualibet autem causa effectiva oportet esse similitudinem sui effectus, et similiter in quolibet effectu oportet esse similitudinem suae causae eo quod unumquodque agens agit sibi simile.

[76] S. theol. I, qu. 4 a 2 c. cf. Contra gentiles lib. I, c. 31. Lib. II. c. 45, c. 98. In sent. Lib. I, dist. 5, qu. 1 a 2 c.

omnis effectus est posterior sua causa[77]. So kann die Wirkursache dem Sein nach in der Ordnung der Dauer nicht später sein als die Endursache[78] Denn finis est primus in intentione et ultimum in executione (S. theol. I, II, qu. 14 a 5 c.). So steht denn im thomistischen System die Ursache höher als die Wirkung[79].

Ursache und Wirkung stehen in einem ungemein engen Verhältnis zueinander — gehören zusammen. Besonders ist die Wirkung vollständig abhängig, wie schon der Liber de causis, Alanus ab Insulis und Albertus Magnus betonen. Thomas geht dagegen in der Formulierung dieses Verhältnisse neue Wege[80]. Positiv: posita causa ponitur effectus oder negativ: remota causa removetur effectus [81] oder schließlich augmentata causa augmentatur effectus[82] und cessante causa cessat effectus[83] oder manente causa manet effectus[84]. So wendet sich das Verursachte zu seiner Ursache zurück (omne causatum convertitur in suam sausam per desiderium[85]) oder Deus omnia in se convertit tamquam omnium causa (Contra gentiles lib. III, c. 20, cf. Contra gentiles lib. II, c. 87).

Das oben entwickelte Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung zeigt uns, welchen speziellen Gesetzen das dynamische Sein unterworfen ist.

Als erstes Gesetz können wir das Gesetz der absoluten Abhängigkeit der Wirkung von der Ursache aufstellen; denn besagt schon Ursache im allgemeinen ein Prinzip, das in irgendeiner Weise den Grund der Existenz eines anderen, das von ihm dem Sein nach verschieden ist, in sich schließt, so besagt causa efficiens, die wir oben vor allem im Auge hatten, die ja auch schlechthin als Ursache verstanden wird,

[77] Quaest. disputatae de potentia Dei qu. III, a 13 ad 5.

[78] S. theol. III, qu. 62 a. 6 c.

[79] Causa est potior causato. S. theol. I., qu. 60 a 4 ob 2. I. II. qu. 66 a 1 c. Contra gentiles, lib. III, c. 120. Semper in causa est aliquid nobilius quam in causato. In sent. lib. I, dist. 2, qu. 1 a 1, ad 1. Cf. S. theol. I, qu. 95, a 1 c. Non enim potest esse quod effectus sit potior quam causa.

[80] Vgl. G. Schulemann a. a. O. S. 29. Contra gentiles, lib. III, c. 94.

[81] Quaest. disputatae de pot. qu. V, a 8 c.; Contra gentiles, lib. I c. 13, lib. II c. 25, S. theol. I, qu. 2, a 3 c., qu. 76, a 2 ob 2, I. II. qu. 85, a 2, ob 2.

[82] S. theol. I. II., qu. 19, a 8, ob 2.

[83] S. theol. I., qu. 96, a 3, ob 3.

[84] S. theol. I. II, qu. 103, a 3, ob 3.

[85] In librum Dionysii de divinis nominibus I, 3, IV, 2, IX, 9, cf. S. theol. I, qu. 63 a 4 c., II. II., qu. 106 a 3 c.

dasjenige, was durch eine von ihr ausgehende reale Tätigkeit einem von ihr verschiedenen Sein das Dasein gibt. In diesem Sinne ist also die Ursache das principium a quo, wozu das causatum in voller Abhängigkeit steht. Der letzte Grund der Wirkung liegt demnach von der Ursache aus gesehen in der Tätigkeit, und die wirkende Ursache schließt daher den Grund der Existenz der Wirkung nur insofern in sich, als sie Tätigkeit setzt, die den Grund der Wirkung unmittelbar enthält.

Das innere Einfließen der Ursache in die Wirkung geschieht aufgrund des Gesetzes der Proportion. Wenn wir nämlich einen Vergleich zwischen Kraft und Wirkung anstellen, so finden wir notwendig ein proportionelles Verhältnis zwischen beiden: entsprechend der aus der Ursache fließenden Kraft gestaltet sich auch die Wirkung.

Dieses innere Einfließen der Ursache in die Wirkung hat die weitere Folge, daß wir Ursache und Wirkung unter dem Gesetze der Ähnlichkeit stehen sehen. Denn das wirkende Wesen, aus dem die Ursache als aus ihrem Prinzip geflossen ist, hat eine Ähnlichkeit mit dem gewirkten neuen Sein. So können wir also von einem Gesetze der Ähnlichkeit sprechen.

Wir können ein drittes Gesetz aufzeigen, das zwischen Ursache und Wirkung waltet. Dieses dritte Gesetz wollen wir das Gesetz der Vollkommenheiten nennen. Es sind jene Vollkommenheiten, die über die Ursache hinaus in der Wirkung bestehen. Haben wir es mit einem univoken Verhältnis zu tun, so können wir sogar von einem Gesetze gleichartiger Wirkungen sprechen; haben wir es dagegen mit einem aequivoken Verhältnis zu tun, so liegen uns ungleichartige Wirkungen vor.

Ein weiteres Gesetz, das zwischen Ursache und Wirkung besteht, können wir dahin fassen, daß wir von einem zeitlichen Verhältnis sprechen. Hier gilt natürlich das Axiom, daß von Wirkung erst gesprochen werden kann, wenn Dynamik, Kraft zeitlich voraufgegangen ist oder doch wenigstens der Natur nach früher ist[86].

[86] Thomas Esser: Ursache und Verursachung, im: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, herausg. von C. Commer, Bd. XIII, Paderborn 1899, S. 173, sagt zwar: „Die Ursache als verursachend fällt zeitlich zusammen mit ihrer Wirkung im Augenblick des Bewirktwerdens." Dagegen Thomas, De veriate, qu. 28 a 7: In quolibet genere causarum causa naturaliter est prior causato. — Non enim semper necessarium est, ut causa causatum praecedat tempore, sed quandoque sufficit, quod praecedat natura. In sent. III, dist. 18, qu. 1 a 3, ad 3.

Endlich im Hinblick auf die Finalursache gilt das Gesetz, daß die Zweckursache zuerst in dem Bewußtsein des Menschen existiert und zuletzt erst in der Ausführung intendiert wird[87].

3. Die Ursachengenera und ihre Aufgabe.

Aristoteles scheidet schon die gleichzeitigen inneren, konstituierenden Ursachen αἴτια ἐνυπάρχοντα von den Ursachen, die von außen hinzutreten (τὰ ἐκτος)[88]. Von den ersten hat Aristoteles bereits aufgezeigt, das sie Materie und Form seien. So stellt denn auch Thomas diese causa intrinsecae den causae extrinsecae entgegen[89]. Die Materie ist nach Aristoteles jenes passive[90], gestaltungsfähige Substrat[91], das innere Prinzip, woraus etwas wird[92]. So erstrebt die Materie, wie schon Albertus Magnus im Anschluß an Aristoteles sagte, die Form[93]. Thomas führt die Materie in einem eingeschränkten Sinne sogar als Ursache der Form auf: „Die Materie wird die Ursache der Form genannt, insofern die Form nur in Verbindung mit der Materie vorkommt, ähnlich so ist die Form die Ursache der Materie, insofern ja die Materie kein aktuales Sein hat, sondern nur in und durch die Form[94].

Außer der Tatsache, daß jedes Sein aus causa materialis und formalis zusammengesetzt ist, gibt es ein zweites Ur-

---

[87] Theodor Steinbüchel: Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas v. Aquino, S. 10. „Als Gedanke präexistiert das Ziel im Bewußtsein der Menschen, und nur dann kann es den Willen an sich ziehen, wenn es vorher erkannt und als erstrebenswert beurteilt ist."

[88] Metaphysik, XII, c. 4.

[89] Contra gentiles, lib. II, c. 31, Causa autem extrinseca est vel efficiens vel finalis, cf. ibidem. c. 81. Lib. III, c. 13. In Metaphys. comm. lib. XII, lect. 2.

[90] De generatione et corruptione 335 b 29: τῆς μὲν γὰρ ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ κινεῖσθαι, τὸ δὲ κινεῖν καὶ ποιεῖν ἑτέρας δυνάμεως.

[91] De generatione et corruptione 320 a 2 ὑποκείμενον γενέσεως καὶ φθορᾶς cf. Physica, lib. I, c. 7, 8, 9. lib. II. c. 1.

[92] Aristoteles Physica, lib. I, c. 9. λέγω δὲ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός. cf. Thomas. Comment. in Phys. lib. II, lect. 5. Id est ex quo aliquid fit. So auch Contra gentiles, lib. I, c. 17, c. 20. lib. II, c. 9. S. theol. I, qu. 47, a 1. c.

[93] Probatur per id, quod habetur in fine primi physicorum, ubi dicit Aristoteles quod materia appetit formam sicut turpe bonum. Thomas in sent. lib. II, dist. 18, qu. 1. a 2.

[94] Materia dicitur causa formae, in quantum forma non est nisi in materia et similiter forma est causa materiae, in quantum materia non habet esse in actu nisi per formam. De principiis naturae fol. 208.

sachenpaar, das bei jedem Seinsprozeß nötig ist. Denjenigen Faktor, von dem die Veränderung ihren Anfang nimmt, nennt Aristoteles die bewegende Ursache (τὸ ὅθεν ἡ κίνησις) oder in genauerer Formulierung: „Dasjenige, wovon der Anfang der Veränderung oder des Stillstandes oder der Bewegung ausgeht[95].“ Dies ist bei Thomas von Aquin die causa efficiens. Die bewegenden Ursachen rufen nun eine Beeinflussung seitens der Formen oder Substanzen hervor. Prinzip jeder Betätigung und Handlung ist ja nach dem hl. Thomas nur die Form[96]. Die Erscheinung einer neuen Substanz kann nach Aristoteles nur unter der Voraussetzung einer Richtung vor sich gehen, denn ohne daß eine bestimmte Wirkung beabsichtigt wird, ist das Eintreten gerade dieser Wirkung unter allen möglichen unerklärlich. Jenes Ziel wird wieder von der Form getragen, die also mit dem Zweck gleichgesetzt wird: τέλος, τὸ οὗ ἕνεκα, causa finalis. Nach dem hl. Thomas liegt auch allem Geschehen eine Zielstrebigkeit zugrunde[97]. Omne agens agit propter finem. So ist dieses Ziel denn die Krönung aller und jeder Kausalität. „Der Zweck wird die Ursache aller Ursachen genannt, weil nämlich von der Finalursache alle anderen Ursachen es erhalten, daß sie Ursachen sind, denn die Wirkursache betätigt sich nur wegen des Zieles und Zweckes und infolge der Wirkung der Wirkursache vervollkommnet die Form die Materie und erhält die Materie die Form[98].“

Zu den vier Ursachen führen Albertus Magnus und der hl. Thomas noch die causa exemplaris auf. Hierzu wurden die christlichen Denker durch die starke Autorität des Theologen und Denkers von Hippo, durch die Autorität des hl. Augustinus veranlaßt. Ansätze dazu finden sich schon bei Aristoteles[99]. Aristoteles nennt nämlich in Verbindung mit Form und Zweckbegriff auch den Ausdruck παράδειγμα. Damit ist der vorbildlichen Wirksamkeit des Formprinzipes des platonischen

[95] Physica, II, 3.

[96] S. theol. qu. 76, a 8. Forma est operationis principium. S. theol. III, qu. 62, a 1, principalis quidem operatur per virtutem suae formae, cui assimilatur effectus sicut ignis suo calore calefacit.

[97] Quaest. disputatae de potentia Dei, qu. V, a 5 c. De veritate qu. 21, a 1, ad 4, qu. 22, a 1 c. Contra gentiles lib. III, S. theol. I, II, qu. 1 a 2 c., qu. VI, a 2 c.

[98] De veritate, qu. 28, a 7. Finis dicitur causa causarum, quia a causa finali omnes aliae causae recipiunt quod sint causae; quia efficiens non agit nisi propter finem ,et ex actione efficientis forma perficit materiam et materia sustinet formam.

[99] Physica II, 3. Metaphys. lib. V, 2.

εἶδος wieder der Weg geöffnet. Einen Überblick dieser Dinge gibt G. Schulemann, der auf einen Brief Senecas an Lucilius hinweist: Platon fügt noch eine fünfte Ursache (zu den aristotelischen) hinzu, das Urbild, das er selbst Idee nannte; sie ist das, worauf der Künstler bei Verfertigung des geplanten Werkes hinblickt. Es ist aber nicht von Bedeutung, ob er dieses Urbild außerhalb hat, so daß er die Augen auf es richten muß, oder in sich, wo er es sich selbst geschaffen und aufgestellt hat. Diese Urbilder aller Dinge schließt die Gottheit in sich, sie umfaßt im Geiste Zahl und Maß aller zu schaffenden Gegenstände, sie ist voll jener Formen, welche Plato die ewigen unveränderlichen, unermüdlichen Ideen nannte. Daher gehen die Menschen unter, die Menschheit selbst, nach der der Mensch gebildet ist, bleibt bestehen, und während die Menschen leiden und untergehen, erleidet jene nichts. Es gibt also fünf Ursachen, wie Plato sagt, das aus welchem, das von welchem, das in welchem, das zu welchem, das wegen dessen[100]. Im Gegensatz zur gewöhnlichen Formalursache ist die causa exemplaris eine causa formalis extra rem, deren Einfluß nicht in der Weise der Inhärenz, sondern der Nachahmung liegt.

So liegt dem Werden und Wirken ein bestimmtes Prinzip zugrunde; Wirken und Werden können nur auf ein tätiges Sein, die wirkende Kraft, zurückgeführt werden, die in der Wirkung eine Reihe von ihrem Wesen ähnlicher Züge hinterläßt, für welche Tatsache wir gewisse Gesetze aufstellen konnten.

Im letzten Teile haben wir gesehen, daß die Aufstellung verschiedener Ursachen bei Thomas und seinem Gewährsmann dem Stagiriten nicht auf äußerlicher Beobachtung fußt, sondern aus dem inneren lebendigen Betätigungsleben der Ursachen hergenommen ist.

Je nachdem die Richtung der in Aktion begriffenen Kräfte ist, werden die verursachenden Kräfte eingeteilt. Ist die Kraft

[100] G. Schulemann, a. a. O. S. 15. Seneca ad Lucilium epist. moral. Ed. O. Hense, Leipzig, 1898, lib. VII, epist. 3. pag. 190 sequ. His quintam Plato adicit exemplar, quam ipse ideam vocat. Hoc est enim ad quod respiciens artifex id, quod destinabat ,effecit. Nihil autem ad rem pertinet, utrum foris habeat exemplar, ad quod referat oculos, an intus quod sibi ipse concepit et posuit. Haec exemplaria rerum omnium Deus intra se habet numerosque universorum, quae agenda sunt, et modos mente complexus est. Plenus his figuris est, quas Plato ideas appellat immortales, immutabiles, infatigabiles. Itaque homines quidem pereunt, ipsa autem humanitas ad quam homo effingitur permanet et

nach innen gekehrt, um das Ding in die Realordung, zum Dasein zu führen, so haben wir es mit inneren Kräften zu tun.

Neben diesen Ursachen treffen wir im Seinsprozeß Kräfte an, die von außen her wirken in der Richtung der Tätigkeit im eigentlichen Sinne des Wortes, wie dies die Wirkursache tut, oder in der Richtung des Zweckes, wie wir dies bei der Finalursache finden. „Wird das Werden vom Standpunkt dieser Zweckursache aus betrachtet, so ergibt sich, daß jedes Werden erst dadurch möglich ist, daß ihm das Ganze als Ziel vorschwebt[101].“

Zuletzt kann neben der formgestaltenden inneren Ursache auch noch eine äußere in Richtung der Form tätige Kraft aufgeführt werden. Es ist die vorbildliche Ursache.

Inhaltsangabe

In der metaphysischen Naturphilosophie wird festgestellt, daß im Sinne des Aquinaten nur auf der Realität der Ausdehnung eine energetische, dynamische Körpererklärung aufbauen kann. Weiterhin ist die Bewegung das in voller Wirksamkeit Begriffene das, was aus der Spannungsgrenze herausgegangen ist, aber seine volle Auswirkung noch nicht abgeschlossen hat.

Bei der Materie wird herausgestellt, daß sie ihrem ganzen Wesen nach Potenz ist. Wie die Potenz, so hat auch die Materie keine Dynamik, es sei denn, daß wir von einer dynamischen Basis sprechen dürfen, insofern nämlich die Materie das für die Form sich bietende Aufnahmeprinzip ist. Die Form ist wie der Akt das eigentliche Tätigkeitselement. Die erste Tätigkeit der Form liegt in der Richtung der entitativen Konstituierung des Kompositums. Ist das Kompositum konstituiert, dann ist die Form es, die das Prinzip der Tätigkeiten und Handlungen ist. Die Form ist es schließlich auch, die dem Betätigungsfelde eine einheitliche Richtung gibt. Diese Einheit, von der Form gebildet, ist so straff, daß die höhere Form alle niederen Formen in sich aufnimmt und ihnen ihre Selbständigkeit raubt.

Nach dem Aquinaten findet sich die niedrigste Stufe des Lebensimmanenz und damit des Lebens in den Pflanzen, die gemäß der ihnen von Natur gegebenen Lebensformen sich selbst bewegen in den Lebensfunktionen des Wachstums. Bei der zweiten Stufe des Lebens wird das Lebensprinzip von der sensitiven und nur von der sensitiven Seele getragen. Diese repräsentiert eine höhere Le-

---

hominibus laborantibus, intereuntibus illa nihil patitur. Quinque ergo causae sunt ut Plato dicit; id ex quo, id a quo, id in quo, id ad quod, id propter quod.

[101] Theodor Steinbüchel: Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas v. Aquino, S. 12.

bensstufe. Dieses sensitive Lebensprinzip vollzieht im Tiere zugleich die Leistungen der anima vegetativa.

Beim Menschen ist es die intellektuelle Seele, die den Körper in die Daseinsordnung kraft ihres Formwesens hineinstellt. Wie nach der Lehre des Aquinaten der Akt entitativen und operativen Charakter hat, so hat auch die Seele diese doppelte Funktion. Die höhere Betätigung der Seele wickelt sich nun in der noetischen und emotionalen Sphäre ab. Die noetischen Seelenkräfte betätigen ihre Dynamik in und mit dem Organischen. Das organische Erkenntnisobjekt bildet die erste Operationsbasis, insofern von hier aus die Erkenntnis ihren Anfang nimmt, um zum Intellektuellen, Geistigen aufzusteigen. Der Wille bildet den zweiten höheren Kraftstrom der Seele. Die Dynamik des Willens ist eingefaßt und umgrenzt von den noetischen Kräften.

In diesem Sinne können wir im System des hl. Thomas von einem gemäßigten Dynamismus sprechen, denn dieser Dynamismus wird immer von Statik gehalten und getragen. Die Statik ist das Bindeglied der dynamischen Verhältnisse. Statik und Dynamik bilden kein bloßes Nebeneinander, sondern ein notwendiges Ineinander. Sie sind teleologisch einander zugeordnet. Statik trägt Dynamik.

Mein Lebenslauf

Geboren wurde ich Nikolaus Appel, katholischer Konfession, am 20. Oktober 1896 zu Niederleuken, Kreis Saarburg, Regierungsbezirk Trier, als Sohn der Eheleute Peter Appel und Anna Maria Stocky. Von Ostern 1903 bis Ostern 1911 besuchte ich die Volksschule meines Heimatortes, alsdann bis zu meinem Eintritt ins Heer, am 6. Dezember 1915, das Friedrich-Wilhelms-Gymnasium zu Trier, an dem ich auch am 4. November 1919 die Kriegsreifeprüfung bestand. Von Herbst 1919 bis Ostern 1924 studierte ich an der philosophisch-theologischen Fakultät zu Trier Philosophie und Theologie. Während dieser Zeit waren meine Lehrer die Professoren: Bares, Griepenkerl, Hamm, Marx, Theis, Johann Lenz, Joseph Lenz und von Meurers, denen ich allzeit zu Dankbarkeit verpflichtet bleibe.

Ostern 1924 wurde ich zum Priester geweiht. Nach kurzer Tätigkeit in der Seelsorge setzte ich Ostern 1926 meine philosophischen Studien an der Universität Bonn fort bis Ostern 1929. Neben Philosophie waren mittlere und neuere Geschichte und Pädagogik meine besonderen Studiengebiete. In dieser Zeit hatte ich Gelegenheit als meine Lehrer folgende Herren Professoren zu hören: Dyroff, Störring, Platz, Levison, Eschweiler, Gaufinez, Müller, Greven, Behn und Kutzner. Im Besonderen aber bin ich zu Dank Herrn Geheimrat Prof. Dr. Dyroff verpflichtet, in dessen Seminar mir mitzuarbeiten gestattet wurde. Voll Dank gedenke ich auch der uneigennützigen Weise, mit der er meine Arbeit leitete und förderte.

Die mündliche Doktorprüfung bestand ich am 24. Juli 1929.